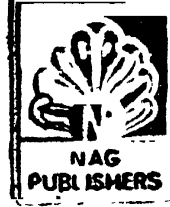
HISTORICAL & CRITICAL STUDIES IN THE ATHARVAVEDA

Historical & Critical Studies in the Atharvaveda

EDITOR
DR. SURYAKANT BALI
Ramjas College, University of Delhi

FOREWORD
PROF. GURBAKHASH SINGH
Vice Chancellor, University of Delhi

PREFACE
DR. R.K. SHARMA
Director, Rashtriya Sanskrit Sansthan
Ministry of Education & Culture, Govt. of India

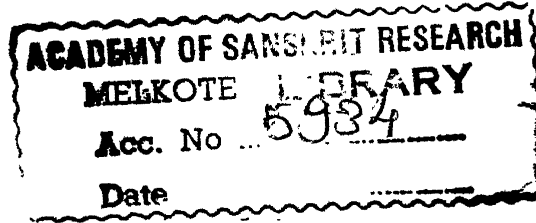


NAG PUBLISHERS
11A/U.A. (POST OFFICE BLDG.) JAWAHARNAGAR
DELHI 110007,

NP SERIES LIII

NAG PUBLISHERS

(i) 11A/U.A. (Post Office Building)
Jawahar Nagar, Delhi 110007
(ii) 8A/U.A. 3 Jawahar Nagar, Delhi 110007
(iii) (Chunar Mirzapur) U.P.



PUBLISHED ON THE OCCASION OF
5th WORLD SANSKRIT CONFERENCE
AT VARANASI (INDIA)
OCT. 21-26, 1981
PRICE 120.00

PRINTED IN INDIA

PUBLISHED BY NAG SHARAN SINGH FOR NAG PUBLISHERS, JAWAHAR NAGAR DELHI-7 & PRINTED BY V.R.N. COMPOSING AGENCY, E-103 JHILMIL COLONY SHAHADARA DELHI-32

Prof. GURBAKHSH SINGH
A.M., Ph. D. (Harvard)
VICE-CHANCELLOR



UNIVERSITY OF DELHI
DELHI-110007

NOVEMBER 18, 1981

FOREWORD

I have great pleasure in introducing to the world of scholars the book: Historical and Critical Studies in the Atharvaveda.

The repositories of knowledge, the Vedas are a source of the highest philosophical thoughts and noblest ideals. They have influenced for thousands of years the Indian religions, philosophies and literatures. They form in effect the foundation of Indian culture taken in its totality.

Of all the four Vedas, it is the Atharvaveda, the last of the four Vedas which occupies a unique position on account of its peculiar subject-matter. It does not contain only the invocations and prayers to the deities as do the other Vedas. It contains also the magic formulae, the formulae for the holy magic, the Atharvan and the formulae for the hostile magic or black magic, the Angiras. The Atharvaveda, the abbreviated name for the fuller Atharvangirasah has in its seven hundred and thirty one hymns consisting of six thousand verses a large number of Mantras that serve as charms or incantations, malafic or beneficial. The Veda also has songs or spells for the healing of the diseases. Some of the songs or spells serve as the invocations or prayers to the herbs. It contains in addition, some astronomical matter. Sorcery and witchcraft as practised by the people in its time also find mention in it. It is thus a Veda which is nearer the common people, mirroring as it does their beliefs and superstitions, their rituals and practices, their diseases and cures. Rightly has a Western scholar remarked about it that for the social history of the people it is more important than even the Rgveda.

It is, therefore, highly commendable for M/s Nag Publishers to have organised a Seminar in the Ramjas College on a work of such importance in which a number of papers were read by the teachers of the University of Delhi and a few by others. It is all the more appreciable that these are being published now in book-form. Numbering twentyfive they touch upon practically every aspect of the Veda under reference. One of them even notices the researches on it carried out so far by western scholars.

The book, I feel, is an important addition to Vedic criticism inasmuch as it sheds fresh light on different aspects of the Atharvaveda. The language, the poetry, the religion, the mythology, the philosophy, the medicine, the rituals etc. related to this Veda, have all been discussed in the papers included in the book. The editorial note in the beginning of each paper presents in nut-shell its main features and conclusions.

It is a matter of utmost pleasure for meto see this useful literary activity carried out with earnest zeal. The scholars engaged in this deserve full plaudits for presenting to the world of scholars a really profound study of a subject of great importance with a keen insight. Let me hop e the teachers of the University of Delhi and other scholars collaborating with them will continue the practice of making collective effort in the field of Indological studies. This will certainly help bring out many an hidden treasure of ancient wisdom.

Gurbakhsh Singh

(GURBAKHSH SINGH)

PREFACE

I have great pleasure in introducing to the distinguish scholars, general readers as well as students, 'THE HISTORICAL AND CRITICAL STUDIES IN THE ATHARVAVEDA' edited by Dr. Suryakant Bali. It goes without saying that the *Atharvaveda* occupies the most prominent place among the four Vedas, specially from the standpoint of historical and anthropological studies. It is quite in the fitness of things that Dr. Bali should have thought of collecting useful articles by scholars working in the field of Atharvanic studies and bringing them out in the present form. The collection includes the textual, literary, philosphical, psychological, etymological and mythological aspects of Atharvanic studies which will, I am quite sure, be found exceedingly useful and interesting by scholars all over the world. I take this opportuniy of congratulating the learned editor Dr. Suryakant Bali as well as M/s Nag Publishers for bringing out this publication on the occasion of the 5th World Sanskrit Conference being held at Varanasi on Oct. 21-26, 1981.

R. K. Sharma
Director,
Rashtriya Sanskrit Sansthan,
Ministry of Education & Culture,
Government of Indi.a

EDITOR'S NOTE

It was sometime in August 1979 that I proposed to the proprietors of Nag Publishers, Delhi, to organise a seminar on the Atharvaveda ; the Atharvaveda was a very important Veda, next only to the Ṛgveda; its antiquity and the contents had always been under the shadow of controversies ; yet a thorough study on this ancient Indian literary production had not come out so far. It would be in the fitness of things if scholars of Delhi University prepared papers on different aspects of this Veda, and the papers, after discussion, could be published in the form of a book.

The proposal was immediately accepted. An informal meeting to discuss and implement the proposal was called which was attended by about fifteen lecturers belonging to different colleges and the department of Sanskrit of the University of Delhi. All the aspects of the proposal were discussed. As many as fifteen topics concerning the Atharvaveda were thought upon and finalised as subjects for fifteen papers. Invitations were sent to all the Sanskrit teachers of the University of Deihi to offer papers on any of the topics in the proposed Seminar for discussion. The response was tremendous. Thirteen papers were presented in the Seminar which was organised in April 1980, and twelve more were added later on when the book came up for publication. Articles No. 1, 2, 3, 5, 6, 8, 11, 13, 14, 16, 18, 20 and 21 as mentioned in the table of contents of the present volume, were presented and discussed in the Seminar itself ; ihe rest of the articles were contributed afterwards.

Ramjas College (Maurice Nagar, University of Delhi, Delhi-110007) was unanimously decided to be the venue of the Seminar. When approached, Dr. Kartar Singh, Principal of Ramjas College, agreed to the idea very gladly. As a matter of fact, Ramjas College had already come into limelight for organising such activities. Its organ, Sanskrit Sahitya Parishad, had successfully been organising annual seminars on different indological subjects in the past so many years. As a result of this literary activity, the Sanskrit Sahitya Parishad of Ramjas College had already brought out a publication of its own (vide. Ancient Indian Culture and Literature, ed. Dr. Mohan Chand, Eastern Book Linkers, Delhi, 1980, pages XXV+347 ; price Rs. 75/-) and its second publication, now in the market, was, then, on the way (vide. A Comparative and Analytical Study of the Vedas, Vol. I, ed. Dr. Raghuvir Vedalankar, Nag Publishers, Delhi 1981, pages 16 XII+40+256 price Rs. 100.00)

The Seminar on the Atharvaveda, held in the gracious Seminar Room of Ramjas College was daily attended by some sixty teachers and research scholars of the department of Sanskrit, University of Delhi, besides some other scholars. The Seminar lasting three days, was held in the month of April (1980) when teachers in the University of Delhi are free from the responsibility of teaching assignments and weather in the capital of India is pleasant and charming.

The Seminar wa, inagurated by Dr. Kartar Singh, Principal Ramjas College, University of Delhi. The proceedings of the three day Seminar were presided over each day respectively by Dr. Suryakant Shastri, formerly Professor and Head of the Department of Sanskrit, Aligarh Muslim University and a Vedic scholar of international eminence, Dr. (Mrs.) Sita Krishna Nambiar, Principal, Daulat Ram College for Women, University of Delhi and renowned Vedantist, and Dr. Satya Vrat Shastri, Professor and Head, Department of Sanskrit, Univeristy of Delhi, a renowned poet and linguist. Dr. Satya Pal Narang, Lecturer, Department of Sanskrit, University of Delhi, Dr. Pushpendra Kumar, Reader, Department of Sanskrit, South Delhi Campus, University, of Delhi, and Dr. Rajendra Nath Sharma, Lecturer, Department of Sanskrit, Hindu College, University of Delhi, respectively conducted the proceedings on each day of the three day Seminar. The Seminar came to a close with a warm vote of thanks from Shri Nag Sharan Singh of M/s. Nag Publishers.

The present volume is understandably a product of Delhi University teachers and a few others. The commendable degree of participation of scholars of Delhi is to be withessed fairly well from the following table which enlists the names of contributors against the names of the institutions they belong to (in order as their papers appear in this volume) :—

1. Department of Sanskrit University of Delhi	1. Dr. S.P. Narang 2. Dr. Krishna Lal 3. Dr. Vachaspati Upadhyaya 4. Dr. Pushpendra Kumar
2. Ramjas College, University of Delhi	5. Dr. Raghuvir Vedalankar 6. Dr. S.K. Bali 7. Dr. (Mrs.) Sharad Lata Sharma
3. I.P. College for Women University of Delhi	8. Dr. (Mrs.) Usha Choudhuri

4. Mata Sundri College, University of Delhi
5. Kalindi College, University of Delhi
6. Zakir Hussain College, University of Delhi
7. Miranda House, University of Delhi
8. Maitreyi College, University of Delhi
9. Deptt. of Modern Indian Languages, University of Delhi
10. Hindu College, University of Delhi
11. Daulat Ram College, University of Delhi
12. Central Hindi Direcorate, Govt. of India
13. N.C.E.R.T. Govt. of India
14. Others

9. Dr. (Mrs.) Saroj Narang
10. Dr. (Miss) Vimla Gera
11. Dr. (Mrs.) R. Nilakanthan
12. Dr. (Mrs.) Saraswati Bali
13. Dr. (Mrs.) Kanta Gupta
14. Dr. (Mrs.) Pravesh Saxena
15. Dr. (Mrs.) U. Rustagi
16. Dr. (Mrs.) Shashi Tiwari
17. Dr. M.K. Jaitley
18. Dr. R.N. Sharma
19. Dr. J.L. Kamboja
20. Dr. (Mrs.) Nargis Verma
21. Dr. Dasharath Shrotriya
22. Dr. K.K. Mishra
23. Shri L.D. Dixit
24. Shri Sharad Kumar

With such a large participation of scholars of Delhi in the formation of the present volume on the Atharvaveda, it looks quite befitting that the book has been graced by a Forword by Prof. Gurbakhash Singh. Vice-chancellor of the University of Delhi and a Preface by Dr. R.K. Sharma, Director, Rashtriya Sanskrit Sansthan, Ministry of Education, Govt. of India.

The present volume contains twenty five articles, of which thirteen are written in English and the rest of the twelve are written in Hindi. All the twenty five articles have been classified into seven headings. It will of course be a tall claim to say that the volume offers a complete study of the Atharvaveda ; as a metter of fact no study can boast of such an achievement. The book can, however, claim a little : it has for the first time presented before the world of scholars a wide ranging study of the Atharvaveda by so many researchers. This kind of study need not necessarily offer any uniform conclusions. It however, tends to offer some new channels of research into the various aspects of the Atharvaveda. This, of course, is a fruitful achievement of this study. Incidentally, even the long Editorial Introduction, which appears to be more of a monogram, comes out to be an honest effort contributing towards this achievement. This little achievement of the

collective effort would, undoubtedly, be called significant if it could register some advancement over and above the studies and researches conducted so far on the Atharvaveda; and, I think, the book in question, will be found possessing enough potential and substance to be able to register such an advancement.

The Editor of this volume has produced the summary of each article at the begining of the articles. The summary, as far possible, comprises of the main features of the article concerned. No summary of any of the articles contains even an iota of editorial remarks. It is not within the jurisdiction of any editor to offer his remarks on the researches conducted by others. All the summaries are written only in English in order that the important features and conclusions of all the articles, important as they are, no doubt, should be available to the entire Sanskrit world.

Acknowledgements

It gives me pleasure to expresse my sincere gratitude to Prof. Gurbakhash Singh, Vice-chancellor, University of Delhi, whó has graced this volume with his scholarly and beautiful Forword. Whan I approached him with a request that he should write a Foreword to this book which is a collective effort of the academic family of which he is the chief patron and head, he immediately agreed to write one. It is all the more significant that he made it a point to write the Foreword in the set of circumstances fraught with anxiety caused by agitations in the campus. By doing so he has fully demonstrated the rare quality of *sthitaprajña.*

Dr. R.K. Sharma, Director, Rashtriya Sanskrit Sansthan, Government of India, an able administrator and scholar of repute, has been kind enough to write a Preface to this book. He wrote the Preface on the occasion of the Fifth World Sanskrit Conference held at Varanasi on Oct. 21-26, 1981, and thus enhanced the value of this effort. My best thanks are due to him.

I also offer my thanks to all those scholars, colleagues and students who contributed to the success of the three day Seminar on the Atharvaveda and the formation of the present volume. Proprietors of M/s. Nag Publishers also deserve pat for having paved a new path in the commercial world by organising the aforesaid Seminar and, subsequently bringing out the present book.

NEW DELHI SURYAKANT BALI

CONTENTS

VII. IMPORTANT HYMNS

EDITOR'S INTRODUCTION

History of Vedic Studies and The Atharvaveda

—SURYAKANT BALI

PART I

Introduction

India has a literary tradition of thousands of years...... though no particularly accurate date can be assigned to the beginnings of literary composition in our country. If, however, we feel inclined to agree with Bal Gangadhar Tilak, as most of the scholars now do, then we can think that it was not later than some eight thousand years ago[1] that the Indians' talent engaged itself in bright poetic exercise in the form of the composition of the Vedic *mantras.* India is engrouped with those few countries of the world which have witnessed the emergence of an advanced civilization and culture in ancient times. The countries belonging to this category are : China, Egypt, Greece, Persia, etc. besides India. India is, however different from these countries in two respects : First, whereas other countries have by now broken off their age-long links whatsoever with their ancient culture and civilization, India can rightly boast of an unbroken continuity of the stream of the ancient culture and civilization till today with, of course, changes and modifications, novelties and improvement

1. Upadhyaya, B. : Vaidika Sāhitya aur Sanskṛti, 1958 p. 140

brought about in course of time.[1] Secondly, whereas no other civilization of the world, with an antiquity of about ten thousand years, if at all, has left for the posterity any written book or document, the Indian culture has proudly done it in the form of the composition of the Ṛgveda[2] whose text is still intact today in exactly the same shape as it was at the time of its final compilations.[3] On the basis of the historical tradition, we can admit that the Ṛgveda, the foremost among the four Vedic Saṁhitās, is the oldest literary composition, now available, not only of the Indian people but also of the people of the world.[4]

Now, what is this "Veda ?" The most precious literature on the earth has been viewed from different angles by different kinds of people, scholars and interpretors. The critics with literary bent of mind have described it as the best specimen of the earliest and the most spontaneous poetry of the early Indians who composed these *mantras* in the state of utter purity of heart and complete meditation—as other great poets would do.[5] The philosophers have found the Vedas as the storehouse of early philosophic speculation from which different philosophic schools and currents have sprung up.[6] The devotees have found the Vedas so captivating that they would maintain nothing less that that the Vedas are the voice of God.[7] The westerners have opined that the Vedas are the primitive poetry of the primitive Aryans[8] who were, to an extent, barbarians[9]

1. Munshi, K.M. : The Vedic Age (Ed. R.C. Majumdar), 1965, p. 12 also Raja, C. Kunhan : The Quintessence of the Rigveda, 1964, p. vi.
2. Tilak, B.G. : The Orion, 1972 p. 1.
3. Upadhyaya, B. : Vaidika Sāhitya aur Sanskṛti, p. 35.
4. Raja, C. Kunhan : The Quintessence of the Rigveda, pp. i & vi.
5. Ibid.
   Varma, M.K. : Poetic Beauty of the Rigveda vide author's Note.
6. Sri Aurobindo : On the Veda, 1964. Ch. I.
7. Cf. Manusmṛti I. 23.
8. Winternitz, M. : A History of Indian Literature, I. p. 68 ; also Max Muller: India what can it Teach us. 1961, p. 112.
9. Oldenberg, H. as quoted by M. Winternitz in History of Indian Literature, I. p. 73.

and who composed the eulogies for the imaginary deities out of fear from and awe for the different scenes and forms of Nature.[1] Even in India, there have been thinkers who perpetuated the tradition of looking very lightly at the Vedas[2] and ridiculing those who reverred the Vedic texts.[3] It would be against the very traits of an impartial and dispassionate enquiry and research if we start with accepting or rejecting a particular point of view. We, therefore, make a very humble start by exploring into certain facts and descriptions and then safely arriving at some conclusions about the Vedas and especially the Atharvaveda.

The term 'Veda'

The term 'Veda', as representing a particular form of literature, signifies four literary texts known popularly as the Ṛgveda Saṁhitā, the Yajurveda Saṁhitā, the Sāmaveda Saṁhitā and the Atharvaveda Saṁhitā.[4] From this we draw that in all the four texts two words have been commonly used *i.e.* the *Veda* and the *Saṁhitā*. On the basis of this fact we the Indians call this literature more commonly and more popularly as the *Vaidika* literature (or, as 'Vedic' literature) and less eloquently as the *Saṁhitā* literature.

The derivation of the word Veda can be ascribed to the root √*vid* meaning 'knowledge'.[5] In Sanskrit language the word derived from this root is also used to mean feeling *i.e.* *anubhava* or *anubhūti*.[6] Basically, the two words 'knowledge' and 'feeling' have the same *sememe* leading to the meaning of 'acquiring something new in the mind by way of feeling or

1. Winternitz, ibid. p. 75 and Macdonell, A.A. 1962, p. 56.
2. Cf. Śrīmadbhāgavadgita 2, 42-43.
3. Cf. Cārvākadarśana : *Trys vedasya kartaraḥ* hāṇḍadhūrta viśāradāh etc
4. Cf. '*ṛgvedam bhagāyo' adhyemi yajurvedam sāmavedamāthavraṇam caturtham*.
5. √vid *jñāne*, Pa. Dhātupāṭha, 2,55.
   cf. Sāyaṇa "*alaukikam puruṣārthopāyam vetti anena iti vedaḥ Śabdanirvacanam*. Rigvedabhāṣya ; Upodghāta.
6. e.g. *Vedanā, sāmavedanā* etc.

knowledge and thought'. Ostensibly, the word knowledge is associated with mind and the word feeling in associated with heart, yet the fundamental spirit behind these two meanings does not change. On the basis of this derivation, the word Veda could stand for knowledge and feeling put together. In other words, the word Veda stands for 'sāhitya' or what we call in English language—'literature'.

Though, techincally, the word Veda signifies the four Saṁhitā texts mentioned above, yet there is a strong and long tradition in India to use the word 'Veda' in a very wide meaning. The tradition in India owes to the Vedas the twin contents and purpose of the *karmakāṇḍa i.e.* the sacrificial rituals and the *jñānakāṇḍa, i.e.* the spiritual knowledge. On the basis of the twin-purpose of the Vedas, it has been thought that the Brāhmaṇa works elaborate the *karmakāṇḍa*—aspect of the Vedas,[1] whereas the 'spiritual' contents of the Vedas, *i.e.* the aspect of the *jñānakāṇḍa* has been elaborately dealt with in the Upaniṣads.[2] Consequently the Brāhmaṇas and the Upaniṣads are also covered in the fold of the Vedic literature. Āpastamba had very early hinted at this way of thinking by declaring *mantra-brāhmaṇayor-vedanāmadheyam*[3] and thus giving the title Veda to both *mantra* and the *Brāhmaṇa*. Similarly the familiar designation of Vedānta given to the entire Upaniṣadic literature points to the fact that the Upaniṣads make the final link, along with *mantras* and the Brāhmaṇas, in the formation of the entire Vedic literature.

It can well be debated whether the Brāhmaṇas and the Upaniṣads should be organised under the common nomenclature of Vedic literature or both these sets of ancient Sanskrit texts should be thought as representing independent and different forms of literary expression.[4] It is advisable to leave this

1. Upadhyaya, B. : Vaidika Sāhitya aur Sanskṛti, pp. 239-40.
2. Ibid. p. 318 ; Macdonell, A.A. Hist. of Skt. Lit. p. 184.
3. *mantrabrāhmaṇayorvedanāmadheyam*. Āpastamba, I. 33.
4. Bali, S.K. in Ancient Indian Culture & Literature, Ed. Dr. Mohan Chand, p. 192.

argument here for some elaborate future discussion. What we want to convey here is this that in the ancient Indian tradition the term Veda stood both for the four Saṁhitā texts as well as the entire accessory literature. So much so, that gradually this term would indicate all the *śāstras, i.e.* the sciences and the humanities. In the Taittirīya Saṁhitā we come across a very interesting definition of the Vedas which says – 'Veda' is called so because by the help of this the gods were able to know the *vitta* of the *Asuras*.[1] A still more peculiar definition of the term 'Veda' is met with in the Taittirīya Brāhamaṇa.[2] Hemacandra, the Jaina interpretor, says that the Veda is so called because it helps us to acquire the knowledge of the *dharma*.[3] Another popular meaning ascribed to the Veda is that it is a literature which reveals to us the facts which are not known otherwise, either with the help of perception or inference.[4]

On the basis of these different interpretations of the term Veda, it can be safely concluded that the term has almost invariably been used in the context of knowledge. The phenomenon ultimately reached such extents that almost all the knowledge was called Veda, be it the knowledge of medical sciences[5] (*āyurveda*) or the knowledge of dramaturgy[6] (*nāṭya-veda*), and so on. This only shows how an important place of pedastal has been given to this term in our country. Originally, however, the term Veda was confined to mean the four Saṁhitās.

Mantra, Sūkta & the Saṁhitā

There are three more words which are to be properly understood while discussing the term 'Veda'.

1. Tait. S 1.4.20.
2. Tait. Br. 3.3.9.69.
3. *Vindatyanena dharmam Vedaḥ* : Abhidhānacintāmaṇi. p. 106.
4. *Pratyakṣenānumilyā vā yestūpāyo na vidyate etam vidanti vedena tasmāt vedasya vedantā* Vedabhāṣyabhūmikāsangraha Ed. B. Upadhyaya. p. 22. (Int.)
5. Tatrāyurvedayatītyāyurvedaḥ : Caraka Saṁhitā. 30/20
6. *Nāṭyasya vedanam sattā . . . . ucyate.* Abhinavagupta on Nāṭya-śāstra 1.1.

The three words are the *mantra*, the *sūkta* and the *saṁhitā*. As a matter of fact, it is very necessary to know and understand the simple meaning of these three important words in order to get at the real perspective of the fact of the four Vedas.

First of all we take up the word *Saṁhitā*. This word grammatically is formed from the root $\sqrt{dh\bar{a}}$=to put[1] with *sam* prefix and the *kta* suffix. Thus formed, the word *saṁhitā* literally means 'put together'. In other words the term *saṁhitā* means 'compilation', 'collection', 'combination' or a 'gathering'. In the case of the Vedic texts this word signifies the 'compilation' and the 'collection'.

From the very external shape of text of the four Vedic Saṁhitās, it is much more than clear that the four books are compilation or collection of *mantras*. Now this theory of compilation has two aspects inherent in it: First, none of the Four Books is the production of a single poet. On the other hand, the poems of so many poets, or sages, so to say, have been compiled in each of them. Secondly, the poems so compiled in each of the four texts must not have come off the pens of their composers at any single stretch of time. On the other hand, the poems so compiled were written by the poets at different periods of time and were collected together at the convenience of the compilers so as to suit the compulsions of time or at the time of some sort of social needs. This much is to be kept in mind about the word Saṁhitā.[2]

The word *sūkta* has grammatically been formed from the root $\sqrt{vac}$=to utter, or to speak[3] (with *v* changing into *u*) with *su* as prefix and *kta* as suffix. The literal meaning of the word *sūkta* is that which is well-said. The *mantras* of the Vedic poets are found to have been classified in various *sūktas*. We can comfortably draw the inevitable conclusion that in very

1. dudhāñ dhāraṇaoṣaṇayoḥ. Pā. Dhātupāṭha 3 10.
2. Also see, Rahurkar, V.G.: The seers of the Rigveda, 1964 p.v.
3. vac paribhāṣaṇe : Pā. Dhātupāṭha 2.54.

early times the method of forming verses was like that the poets used to versify couplets under a particular heading; the heading of that classification of verses was given a particular name which amounted to the deity of that particular *sūkta* and the verses so put together in that *sūkta* were called the *mantras*.

Now, the term *sūkta* is very important. As said above, it means good poetry. This meaning suggests that some poets used to write verses, or even some good poets used to write some verses which were not *sūkta*, *i.e.*, good poetry. The four Saṁhitā texts are Saṁhitā or collections of *sūktas* or good poems. The poems which were not considered good by any of criterian used in those times have not been compiled in these four compilations. In other words, innumerable other verses or *mantras* must have been written in the early periods of Indian poetry, but they were not considered good enough (*i e. sūkta*) to be given a place in any of the Saṁhitās.

The word ***mantra*** has been grammatically derived from the root $\sqrt{man}$=to speculate or to think,[1] with *tra* suffix; the word *mantra* is, therefore, the expression of speculation or thought. A ***mantra*** is a verse composed by the Vedic seers and the ***mantras*** so composed have been classified into ***sūktas*** and the ***sūktas*** in turn have been compiled into Four Saṁhitās. As a conclusion it is to be said that the Four Vedic texts are the compilation (*saṁhitā*) of the ***mantras*** classified into various *sūktas*. In modern terminology, we can safely declare that the Ṛgveda etc. are the storehouse of the 'best poetry of the ancient Indian poets.'[2]

The Word Ṛṣi

While analysing Vedic literature we have to acknowledge the importance of the word Ṛṣi. The Ṛṣis are the

---

1. *man jñāne*. Pa. Dhātupāṭha. 4.67 also *mananāt mantrāḥ*. Nirukta
2. Also see Rahurkar, V.G. : The Seers of Rig Veda. 1964 pp. V.

purposes,[1] the *ṛk* is what we can describe as the eulogies of deities[2] and the *atharvans* are the social poems with a variety of contexts of socio-political and psycho-biological significance.[3]

This, however, does not reveal the contents of the Vedas wholly. It only throws light on the major thrust of the contents of the different Vedas. Whereas it is clearly impossible to describe in full the contents of the Vedas in an introductory chapter like the one being attempted here, yet it should not be difficult to throw light on some salient features. The Western scholars have tried to project that the Vedic *mantras* are 'primitive' in nature and 'religious' in character. From the times of the early attempts made on the Vedas by the Westerners, the Vedas have been projected in this manner and few Indians have corrborated this projection. An enlightened study of the Vedas, however, acquaints us with a picture which is purely contrary to what the Westerners have tried to bring out. Unfortunately the attempts to discuss the contents of the Vedas from a correct and factual viewpoint have been labelled, against the spirit of investigation and query, as patriotic ones and representing "Hindu revivalism.[4]" As a matter of fact no research can advance ahead if its new findings are designated as "traditionalist or revivalist or simply patriotic activity."

The Western scholars have exhaustively discussed the proposition whether the contents of the Vedas are 'primitive' in nature and 'religious' in character and after a long, zig-zag argumentation, have opined, with rare exception, that they are so.

---

1. Upadhyaya, B. Vaidika Sāhitya, aur Sanskṛti, 1958 p. 180. Divekar, H.R. : Ṛgveda sūkta vikāsa. 1971, pp. 34-35.
2. Macdonell, A.A. ; Hist. of Skt. Lit. pp. 54-55.
3. The division of the contents of the AV into headings like *āyuṣyāṇi, pauṣṭikāṇi, rājakarmāṇi, strīkarmāṇi, ābhicāriknāṇi, bhaiṣajyāṇi, brahmaṇyāni* etc. leads to a conclusion not different form stated here.
4. Mohan Chand (Ed.) Ancient Indian Culture & Literature, p. XXXI,

Max Muller, in one of his lectures[1] (comprised in 'India what can it teach us') delivered before the select gathering of I C.S. probaticners. in 1882 has dealt with the problem at length. Pointing cut that 'Hindus in ancient and in modern times also are a nation deserving our interest and sympathy,[2]" and admitting "that the Hindus were deficient in many of those manly virtues and practical achievements which we valued most."[3] F.Max Muller writes: "though primitive in one sense we must not expect the Vedic religion to be primitive in the anthropological sense of the word......The Vedas may be called primitive because there is no other literary document more primitive than it : but the language, the mythology, the religion and philosophy that meet us in the Veda......contains by the side of simple, natural childish thought, many ideas which to us sound secondary."[4] In other words, it is surprising that Max Muller would not like to call the Vedas as the most ancient and accomplished poetry though admittedly finding it to be so, but "primitive" and "childish." Heinrice Zimmer too has discovered the Aryan Indian on the testimony of the Vedas, as an active, joyful and warlike people of simple yet partly savage habits.[5] Oldenberg has found the Vedic priests as barbarian priests and their gods as barbarian gods.[6] After discussing all these views in detail, Winternitz has expressed his opinion in the following manner that the poetry of the Vedas is neither one belonging to a savage primitive society nor to any accomplished culture [7] Macdonell too thinks that the Vedic poetry was composed by the invading tribes who still occupied the territories on both sides of the Indus.[8]

On the basis of all these accounts it is evident that the Westerners tend to believe that the Vedas are a poetry which

---

1. The lectures were subsequently published in 1883.
2. MaxMuller, F. : India what can it teach us. p. 104.
3, Ibid p. 106.
4. Ibid p. 107.
5. Zimmer, H. : Altindischen Lehen, Berlin i879.
6. Oldenberg, H. : Religion des Vede. 1894 p. 3.
7. Winternitz J.M. ; Hist. of Indian Literature Vol. I. 1972 p. 73.
8. Macdonell, A.A. : Hist. of Sanskrit Literature 1962 p. 33.

was composed at a time when the Aryans were in a primitive tribal stage. As we shall discuss later on, it is now certain that the Vedic *mantras* are the most ancient literary expression available on the earth. It is, however, not to be accepted that the Vedas are a 'primitive' or a 'tribal' literature.

The word 'primitive' has to be understood in its right perspective. The word stands for that particular stage in the evolution of human society the history of which cannot be traced now. Historians like to call it as pre-Historic period. The history of primitive prehistoric period of human society cannot be traced now; it was a time when mankind had not yet grown up in the state of a civilized society with any degree of cultural accomplishment. It is impossible to think, therefore, that any primitive society on the earth might have produced literature worth the name what to talk of a subline and valuable literary expression. This state of affairs can be corroborated by the simple evidence of history that no primitive tribe and society on the earth has left behind any record of literary wealth or/and written record whatsoever.

In the light of what we have said above, it can easily be established that a highly sublime and grand literature like the one available in the form of the four Vedic Saṁhitās[1] cannot be called a literature of any primitive society.[2] The beautiful linguistic alliterations and figurative exclamations, the unusually sublime contents, the subtle philosophic speculations and an obvious social context which the Vedic Saṁhitās are fraught with definitely tell us of its highly advanced philosopher-poets who were able to give us a literature which after surviving the strongest blows of the great deciding factor called the Time, has obtained a hallow of eternity and infinite mysticity.

Similarly we cannot say that the Vedic literature is a 'religious' literature. It is often argued that the early literature

---

5. Kunhan Raja, C. : Poet-philosophers of the Rigveda. 1963. p. XXIV.
6. Mainkar, T.G. : Mysticism in the Rigveda 1961. p. 7.

of every society or community on the earth is religious in character. If this is to be accepted as a well proved fact, then we have to submit that the Vedic literature is an evident exception to it. Every religious literature has to satisfy certain prerequisites before being designated accordingly. It explains the gospels and discourses of chief propounder of the religious chruch; it pays special emphasis on certain ethical values and dogmas; it takes pains to propagate a particular line of thinking and worship; it has in itself a hidden appeal for its readers to follow as well as preach a particular way of life. Significantly enough, all these qualities are found in the early literatures of Christians, Buddhists, Jainas and Mohammedans etc. But none of these pre-requisites are traceable in the Vedas. The Vedas exhibit a free expression of ideas of a free society with the sole purpose of mundane, intellectual and, to a large extent, spiritual development of the society as a whole, without putting a particular stress on any particular thought, idea or experience, what to talk of dogma or ethics. The deities described in the Vedas are, *sans* religiousity, a spontaneous, and therefore, at times an irregular expression of the poetic symbols, mythically imagined and visualised, for the colourful description of the varied beauty of the Lady Nature.

Social consciousness of the Vedic Sage-poets

Undoubtedly, the Vedas are a storehouse of the most beautiful poetry of the ancient Indians who composed the Vedic *mantras* while absorbing themselves in a state of sublime meditation. This background of the poetic creation, which aptly corresponds with the Wordsworthian concept of poetry—*i.e.* the "poetry is the spontaneous overflow of powerful emotions" and something more, has filled the Vedic *mantras* with such an enormous grandeur of meaning that the *mantras* have successfully been variously interpreted by various commentators and interpretors. Some have interpreted the Vedic poems purely from the point of veiw of the sacrifice; others have observed that the Vedas are a varied narration of the *paramātman* alone; still others believe that Vedic poems are the deification of Nature. But, the point, which has so far

been missed is that the Vedas are a great 'Social poetry.'[1] The Saṁhitās are a collection of eulogies and prayers bestowed upon various deities who are nothing but different names given to the *brahman i.e.* this *bṛhat,* all pervading universe or what we call God. The different phenomenon of this *bṛhat,* all pervading Universe have been accordingly named and deified.[2] The poet invokes all this phenomena for the benefit and advantage of the man on the earth. The infinite universe is meant for the man on the earth and therefore all the eulogies and prayers offered to the different deities seek blessings for men. *Svasti na indro vṛddhaśravāḥ,*[3] *jīvema śaradaḥ śatam*; *akṣairmā dīvyāh kṛṣimit kṛśasva*; *saha nāvavatu saho nau bhunaktut*[4] etc. These and other such innumerable expressions are testimony to the thesis that the Vedic sage is always thoughtful about the welfare of the society as a whole. As a matter of fact, the basic concept of *yajña,* too, is the ritualistic expression of the social well-being.[5] There is no doubt that these poems are written in the form of invocation of gods, but this simply should not lead us to conclude that the Vedic Aryans were like other ancient people who were afraid of the destructive power of the Unknown and therefore their prayers are superstitiously motivated.

Another contributory factor corroborating the above view is that the Vedas are not the exclamations of personal joy and grief of the Vedic poets ; it is only rarely seen that the Vedic sage is giving vent to his personal individualised emotion ; on the other hand the poets of the Vedas are family-poets,

---

1. Bali, S.K. in Aesthetics& Sanskrit Literature, (ed. Dr. Pushpendra Kumar), p. II 1-II. also an article by the same author in the present Volume—Atharva : Kāvyamīmānsā, p 87-96.
2. Cf. Rv. *Indrammitram varuṇamagni māhuratho divyaḥsa suprṇo garutmān ekamsad viprāḥ bahudhā vadanti indram yamam mātarisvānmāhuḥ.* RV. 1.164.46

Also Nirukta

māhābhāgyād devatāyāḥ eka eva ātmā bahudh stūyate.

3. Rv. 1.8.9.6.
4. Av. 19.67.1-2.
5. Rv. 10.34.13

conventionally and continually engaged in poetic compositions[1] which are purely impersonal and de-individualised. It is the sacrifice of the self and the desire of collective welfare which fills the poet with an endeavour to create sublime and grand poetry which the Vedic *mantras* are. While deliberating upon the contents of the Vedas and while interpreting the *mantras* differently, we cannot but take into consideration the fact that a very large number of the Vedic *mantras* embody a great Social Poetry and have been nursed by a grand and sublime social context.

As an epilogue to this discussion we would like to quote here a paragraph from the pen of a modern Vedic thinker[2] "the first thing that strikes the mind of the reader of the Vedas is their robust attitude to life. The chief interest of the Vedic seer lies in this world rather than in the other world. The post-Vedic philosophical systems including Jainism and Buddhism, are never tired of singing the emptiness of this world; the futility of wordly pleasures; and above all, the necessity of up-rooting what Buddhism calls thirst (*triṣṇā*), Hinduism calls lust (*kāma*) and Jainism calls delusion (*moha*). The Vedas are ignorant of any such cause of bondage. Desire for wealth (*vitteṣaṇā*), offspring (*putreṣaṇā*) and fame (*lokeṣaṇā*) is condemned in later philosophical systems; but the Vedas contain prayer for such objects at every step. The Ṛgveda contains prayers for wealth, health, fame and offspring[3]; there is a desire for a long and happy life of hundred years."[4] What we can understandably add to this idea is the fact that whenever the Vedic poet prays for such worldly prosperities he prays it, on most of the occasions, not for his own self alone

---

1. The concept of the *Vanśamaṇḍala* can justifiably be interpreted in this way.
2. Bhargava, D.N.: in his Editor's Note (pp. 17-18) to H. H. Wilson's Eng. trans. of Ṛgveda Saṃhitā published by Nag Publishers, Delhi 7. 1977.
3. *Agninā rayimaśnāvat poṣāmeva divedive, yaśasam vīvavattamam* RV. 1.1.3.
4. Jīvema śaradaḥ śatam paśyema śaradaḥ śatam, AV. 19-67, 1-2.

but for the society, community and the nation[1] as a whole. This is evident from the use of plural in the expressions like *naḥ, jīvema* etc. and the use of words like *saha,*[2] *ā rāṣṭre*[3] etc. This social consciousness of the Vedic poets has made their poetry sublime, grand, spontaneous, philosophic, speculative and universal.

Compilation of the Vedas

It has already been discussed in detail that the four Vedic texts are the collection (Saṁhitā) of the best part (*sūkta*) of the poetry (*veda*) of their times. This state of affairs implies that the Vedas were compiled. There is a traditional belief that Bādarāyaṇa Vyāsa had compiled the Vedas during the Mahābhārata period.[4] There is also a traditional opinion that the Vedas were compiled by their many compilers (*i.e.* the *Vyāsas*) at different periods of time. Thus the Viṣṇu Purāṇa expresses this opinion[5] which is also corroborated by Matsya Purāṇa.[6] There is also a devout opinion against this tradition.[7]

There are some evidences in the ancient Indian literature that the Vedas were compiled by many compilers at different periods of time. We have elsewhere[8] discussed the fact that the *mantras* were continuously composed for more than three thousand years. Now, it must have been a very difficult task for the compilers to pick up *mantras* composed in different parts of the country and compile them. The very fact that the composition of the *mantras* extended over a long period of

1. V.S. 22/22.
2. Vide the sāmmanasya hymns in the Ṛgveda and AV.
3. V.S. 22/22.
4. Mahīdhara has expressed his opinion in his preface to Yajurveda-Bhāṣya—"*tatrādau brahma paramparayā...kramādupaāideśa.*"
5. Viṣṇu Purāṇa : 3.3.19-20.
6. Matsya Purāṇa : 144.14.
7. An interesting view, in this connection is held by Dayanand in the 11th Samullāsa of his Satyārtha Prakāśa.
10. Bali, S.K. *Bharopīya Bhāṣā aur Veda* in Comparative & Analytical study of the Vedas. Nag. Publishers, 1981, pp 227.
Durgā, too, observes in his Commentary on the Nirukta.

thousands of years does imply that the excercise of compiling them must have been undertaken more than once. In Vālmīki Rāmāyaṇa we come across an expression which hints at the sometime extinction of the Vedas.[1] A similar opinion is expressed in the Mahābhārata that Viṣṇu had re-organised the extinct Vedas.[2] This view has been re-iterated in the same epic,[3] and later, in the classical Sanskrit literature, Aśvaghoṣa has referred to it.[4] All these references described in poetic expressions clearly mention the historical event, repeated perhaps more than once, that the Vedas were compiled successively.

On the basis of some internal evidences, which are corroborated by tradition and literary testimony, it has been observed that the Vedas were compiled four times in all and the present shape of the Saṁhitās represents the fourth and final compilation. The first compilation was done in the realm of king Śruta of Ayodhyā; the second compilation was undertaken at the instance of King Śrutāyu of Videha; the Vedas were compiled for the third time during the the reign of King Brahmadatta of Dakṣiṇa Pāñcāla while it was during the war-crippled regime of Cakravartin Yudhiṣṭhira that Vyāsa and his team completed the fourth and the final compilation of the Vedas.[5] At the time of each compilation some *mantras* might have been discarded, whereas some more *mantras* might have been included. It must have taken place as a very natural and necessary feature which is to be witnessed in the compiling process.

Growth and Development of the Saṁhitās

As we shall analyse in the very next section here, there is a long Indian tradition of regarding the Vedas as a

---

1. Rāmāyaṇa. Kiṣkindhā, 6.5.
2. Mahābhārata, Śānti Parva, ch. 348.
3. Ibid, ch. 357.
4. Buddhacarita of Aśvaghoṣa 1.47.
5. For a detailed study of this topic see Ṛgveda sūkta Vikāsa by H.R. Divekar, 1970 pp. 11-12.

divine revelation. Some like to interpret this belief in the form of a theory that in the beginning of the creation of the universe, God had revealed the Vedic hymns to the seers.[1] Apart from the fact that it is very difficult to elaborate this theory on the basis of some intellectually convincing arguments, the internal evidences of the Vedas, too, do not subscribe to the approval of this belief.[2] On the basis of a number of points drawn from the contents, language, metre, lives of the Vedic poets, etc. it can be proved beyond doubt that the Saṁhitās demonstrate a regular flow of growth and development in themselves, that they are not the creation-in-a-moment (or so to say), and that they must have covered a very long time before they acquired the shape we come across today.

First of all we take up the case of the Vedic poets. We do not possess a regular history or biography of the Vedic poets; for that matter, no Indian litterateur has left any or much biographical data for the posterity. But a look at the Vedas brings into focus two very important informations regarding the Vedic poets: 1. the poets of the Vedas, *i.e.* the composers of the *mantras*; are numerous in number and 2. they are related to different families. As a matter of fact, the sages or poets whose *mantras* are compiled in the six *maṇḍalas* (from II to VII) of the Ṛgveda respectively belong to the families of Gṛtsamada, Viśvāmitra, Vāmadeva, Atri, Bharadwāja and Vasiṣṭha. The poets of the VIII *maṇḍala* belong to the families of Kaṇva and Aṅgirā. The rest of the *maṇḍalas* of the Ṛgveda (*i.e.* I, IX and X) contain the *mantras* composed by the sage-poets of a number of families. A particular *maṇḍala* containing *mantras* from the poets of one particular family (*i.e. vaṁśa*) shows that the composers belonging to the same family, are many. For example there are quite a few poets of the Viśvāmitra family whose verses are *engroupe* collected in the third *maṇḍala*, *viz.*Gāthina Viśvāmitra, Ṛṣabha Viśvāmitra.

---

1. Bṛ. Up. 2.4.10 and also Sāyaṇa in upodghāta to Rgveda Bhāṣya. 'yasya niḥśvasitam Vedāḥ'.
2. RV. 7.35.14, 7.37.4.

Kata Viśvāmitra, Gāthī Kauśika, Kuśika Aiṣīratha, Prajāpati Viśvāmitra &c. Obviously, it is difficult to think that all the families had appeared on the scene in one, same period of time; and it is again very difficult to think that different poets of the same family had simultaneously come into existence. They must have appeared at different periods. This single fact regarding the biographical historicity of the Vedic poets is an important pointer to the growth and development of the Saṁhitās over a long period of time.[1]

We do not come across uniformity in the contents of the Vedas. The Vedas, on the other hand, present a wide variety of subjects. The invokation of deities makes for the major part of the contents of the Ṛgveda. Besides, we meet with a spontaneous yet deeply contemplative philosophic ideas in the hymns like the Puruṣa, the Kāla, the Nāsadīya, the Hiraṇyagarbha, the Vāk, the Jñana etc. Such ideas have no similarity whatsoever with the invokation-hymns. There are a few hymns in the form of the *dānastutis*. The Akṣa Sūkta, the Rakṣohā Sūkta, the Sapatanghna Sūkta, the Prithvī Sūkta offers yet another new kind of contents which could be called purely mundane in character, as if dealing with the problems and wants of everyday life. The *mantras* of the Yajurveda, of all the Vedas, are closely linked with the sacrificial rituals, and they appear to have been composed purely from the sacrificial point of view. While the Sāmaveda cannot claim an independent personality and character for itself, the rich variety of subjects dealt with in the AV, *viz. bhaiṣajyāni ābhicārikāni rājakarmāṇi, strīkarmāṇi, pauṣṭikāni* etc. surprises its readers and critics. Such an extensive range of subjects dealt with in the Vedas makes it difficult to think that they were created together or in a very short span of time. Indeed, the Vedic *mantras* of such a rich variety of subjects must have been composed in an unbelievably long period of time affecting its gradual growth and development.

---

4. R.G. Rahurkar has given historical account of the lives of the Vedic poets, based on the ancient Sanskrit Literary sources in his book, Seers of the Rigveda, 1964.

Thirdly, if we look at the gradual evolution in the concept of the deities in the Ṛgveda, we feel inclined to draw the conclusion that the mind of the Vedic poet is surely racing with time in imbibing maturity and subtlety. Max Mūller thought that the early Vedic hymns do not give us the clues to believe that the seers had, from the very beginning of the composition of the hymns, realised the idea of one God. He thinks that this idea when ultimately realised was preceded by what he calls Kathenotheism, that is a worship of one god after another, or Henotheism *i.e.* the worship of single gods. Though many voices of protests are often raised against this concept of Max Mūller yet there is no doubt that a hymn addressed to Agni, or varuṇa or, Indra is qualitatively and ideologically different from the one addressed to Puruṣa or Hiraṇyagarbho. Even the depiction of Agni, or Maruts, or Bṛhaspati in ond set of hymn gives a different index than the depiction of those very gods exercised in another set of hymn. The idea of the *devatā dvandva* and the female deities is definitely a later development. On the top of it, it must certainly have been in the last stages of the *mantra*—composition that the abstract ideas like anger (*manyu*), devotion (*śraddhā*) desire (*kāma*), time (*kāla*). *āummati, prāṇa* and the like were deified. This gradual progression from the deification of the phenomenon of Nature to the defication of the abstract ideas, from the eulogies of a number of gods to the contemplation on the one Supreme Reality offers a strong testimony to the growth and development of the Saṁhitās experienced in the span of Centuries, nay thousands of years.

In the Vedic metres, there is gradual development from simplicity to compactness. This is evident in the symmetrical increase in the number of syllables used in the Vedic metres. It appears from a study of prosodial scheme of the Vedic poetry that the Gāyatrī metre was the earliest metre used for versification, It is witnessed by two arguments : (1) the popularly known *gāyatrī mantra* is as follows: *tat saviturvareṇyam bhargo devasya dhīmahī dhīyo yo naḥ pracodayāt*, ostensibly the *mantra* was called *gāyatrī* by its composer Viśvāmitra and the metre was accordingly designated in course to time; another

example of this type is found in that historical utterance of poet Vālmīki. *viz. mānişāda pratişthām tvam* &c. which was called a 'śloka' by the composer himself and, conveniently, the metre was named accordingly in course of time. (2) The *gāyatrī* metre, of all the Vedic metres, is the shortest. It is not compulsorily necessary that the shortest metre has to be the earliest; yet from a study of the metres of Sanskrit poetry from the Ṛgveda to the modern times, it looks natural, convenient and in accordance with the prosodical scheme that the early poets start with spontaniety mixed with naturality both in language and metre apart from the contents and speculation. The *gāyatrī* metre is of twentyfour syllables distributed into three pauses. From the point of view of the increase in number of syllables in Vedic metre we can enlist them in the following manner: uṣṇik (28 syl.ables) anuṣṭubh (32 syllables), bṛhatī (36 syllables) virāṭ or paṅkti (40 syllables), triṣṭubh (44 syllables), jagatī (48 syllables), atijagatī (52 syllables), śakvarī (56 syllables) atiśakvarī (60 syllables), aṣṭi (64 syllables), atyaṣṭi (68 syllables), dhṛti (72 syllables) and atidhṛti (76 syllables), The addition of four more syllables with every new style of versification is not only a unique show of symmetry in prosodical scheme, but also a sharp directive to the gradual development in the Vedic poetry.[1]

Another significant pointer to the above conclusion is to be found in the language of the Vedas. The entire Saṁhitā literature does not exhibit the same kind of language in all the *mantras*. Some hymns are composed in a very difficult and terse language whereas some others have been written in a very easy and explicit language. Some hymns show one kind of morphological structure of Sanskrit whereas some other hymns show an entirely different morphological structure. There are still some other hymns which show a mixture of both the structures. On the basis of this change in the structure of language used in the *mantras*, it is only appropriate to derive the fact that some hymns preceded some other hymns

1. Divekar, H.R. Rigveda śūkta Vikāsa, pp. 12-15.

and this successive composition of *mantras* continued for a very long time. It is on the basis of this linguistic aspect that the modern Vedic scholars have opined that the First and the Tenth *maṇḍalas* of the Ṛgveda are later additions. This, however, does not seem to be a semantically sound statement in view of the fact that the Vedas were compiled more than once. A better statement would be that in the present shape of the compilation of the Ṛgveda, most of the *mantras* contained in the First and the Tenth *maṇḍalas* belong to a later period of composition. Thus, not only that the language of the Ṛgveda is different from the language of the Atharvaveda, but also that the language of both these Saṁhitās confirms its different layers belonging to the different periods of *mantra*-composition.

All these arguments together bring out a natural conclusion that there is to be witnessed a definite growth and development of the Saṁhitās poetry. We, however, can never prove that there is any chronological basis of the present form of the compilation of the *mantras* in the four Vedas. On the other hand, the Vedic *mantras* do not appear to have been compiled chronologically. We come across a heterogeneous arrangement of the *mantras* in the Vedas from the points of view of language, deities and the contents. We also cannot say swith certainty as to what kind of order the compilers have adopted while compiling *mantras* in the four Saṁihtās. The very *maṇḍal* order of the Ṛgveda itself cannot be ascribed to any scientific reasoning as far as the arguments go. Since the *mantras* of the same family poets are to be found in other parts of the Vedas, we, therefore, find it difficult to explain as to why and how the six *maṇḍalas* of the Ṛgveda II to VII have been made family *maṇḍalas* (*vanśa maṇḍalas*). Though. it has been attempted to classify the *mantras* of the Atharvaveda into heads like *bhaiṣajyāni*, *strīkarmāṇi* etc. yet we know that Atharvavedic *mantras* under these heads are spread over the entire Atharvaveda. The *mantras* in the Yajurveda are mostly sacrificial in nature, yet the scientificity of the chapter division of the Yajurveda is not clear. Thus it is to be recognised that the Vedic poetry underwent a definite growth and development,

yet the compilation of *mantras* in the four Saṁhitās is not done on the chronolgical basis.

Apauruṣeya theory

In India the tradition has always advocated that the Vedas are eternal. This tradition is very old and it has very deep roots in Indian society and it ideologies. Patañjali in Mahābhāṣya says that the Vedas were never written ; they are eternal.'[1] The Gopatha Brāhmaṇa[2] also says that Brahman created the Vedas. Śvetāśvataropaniṣad (6.18) too supports this view. The *nityatā* aspect is closely linked with the view that the Vedas are *apauruṣeya*, i.e. the Vedas are not composed by human beings; they are the voice of God. The apauruṣeya-theory has been the source of inspiration for all the ancient and medieval Vedic commentators. We have constantly maintained in the pages above that the Vedic poetry, which is the most ancient in the history of India literature, exhibits definite signs of a gradual growth and development. The tradition, on the other hand, constantly maintains that the Vedas were never composed; they are enternal; they are the voice of God. This apparent contradiction has to be examined. It is, in fact, not difficult to reconcile these two apparently contradictory propositions, viz. (1) the Vedas, being voice of God are eternal and (2) the Vedas are the first literary expression of the Indian people. This sort of effort leads us to minutely analyse the *apauruṣeyātva* of the Vedic texts. We begin with supporting the fact that the Vedas are the first literary expression and the *ṛṣis* were the Vedic poets. The Vedic poetry needs to be analysed on the basis of some different kind of principles of literary criticim. The Vedas offer us a unique poetry which is unparalleled in the whole of Indian literature: The great poetry of the Vedas is composed on a very wide canvas of social context. Conclusively, such a high poetry as we witness in the Vedas, could be composed only by those who are very unlike ordinary mortals, who had achieved a high standard of

1. Patañjali in Mahābhāṣaḥ on Pāṇini sūtra 4.3.101.
2. Gopatha Brāhmaṇa, First Half 1.16.

purified poetic vision after long meditated contemplation and who had developed such a *krāntadṛṣṭi* which is super-human, super-natural and so to say divine. The untraceable antiquity of the Vedas, their uncommon contents, the very wide range of the poetic experiences of the sages, the grandeur and sublimity in expression—all such characteristics of the Vedic poetry surround the Vedas with such a glorious halo that we cannot as if believe, though it is a fact, that the Vedic sage could be one amongst us. Even ordinarily the poetic exercise is something extra-ordinary; this extra-ordinary feature of the Vedic poetry looks like divine, gods-like. On the basis of antiquity and heights of poetic beauty, Kālidāsa is greater than Bhāravi and Vālmīki is greater than both Bhāravi and Kālidāsa. On the similar basis, the Vedic poets like Viśvāmitra and Atharvā and others are regarded the greatest and unparalleled. This makes the poetry of the Vedas not only the greatest but also voice of God. This appears to be the genesis of *apauruṣeya* theory from literary point of view. If we try to analyse the *apauruṣeya* theory from historical point of view, it should not be difficult to trace out the reason behind the Vedas being designated as the voice of God. We come across a very interesting feature in the history of Vedic studies. Whereas every period in Indian history witnesses investigative studies into the Vedas, there has simultaneously been an attitude of ridicule and, sometimes even condemnation of the Vedas in particular section of intellectuals. We have already witnessed this fact vide fn. 2.3 of p. 3. In addition to that we can make a reference to the lengthy debate in the Nirukta of Yāska wherein the latter had to invest extraordinary academic labour in order to refute the blunt proposition of Kautsa that the *mantras* do not have any sense whatsoever. We know that the entire edifice of the early popularity of Buddhism was caused by general resentment in society towards the increasing bondage of Vedic yajñas. The definition of the Vedas as the *apauruṣeya* texts on as Books of God was, perhaps, established in order to comfortably refute the mal-propaganda against the Vedas. This idea must have been propagated more vigorously when the society cried against the anarchy generated by the Buddhist monks and their *vihāras* which had become centres

of corruptition, inaction and *popedom*. The society was told to seek refuge in the Vedas which were described as divine, eternal texts. The Vedas thus became a symbol of worship. Consequently, the Vedas were described as self-explanatory ; whosoever disobeyed the Vedas was condemned as *nāstika* ; the Vedas became *apauruṣeya*. Thus the divinity of the Vedas was, perhaps, established as a historical need to save the society from moral disintegration. The effort certainly met with success. It is not necessary that the confusion generated by the declining Buddhism placed the Vedas on the pedastal of divinity ; perhaps this kind of effort to upgrade the Vedas as the divine lore might have been undertaken even in the pre-Buddhism eras, and perhaps more than once, as and when the need was so felt.

Early Vedic Studies : *the Brāhmaṇa Texts*

The antiquity of the Vedic studies in India touches a very remote past. Though it is still a very difficult task to fix the date of the composition of ancient Sanskrit texts, yet the Indian tradition places the composition of the Brāhmaṇa texts next to the Vedas in chronological order the Brāhmaṇa works are traditionally described as the earliest attempts to analyse the secret of the Vedas. When used as the name of a book the word *brāhmaṇa* is used in neuter gender, and the Brāhmaṇa, which is used in neuter, is a part of the Vedas.[1] Aṣṭādhyāyī (3.4.36), Nirukta (4.27), Śatapatha Brāhmaṇa (4.6.9.20) and Aitareya Brāhmaṇa (6.25; 8.2) refer to Brāhmaṇa as a text. Śatapatha Br. (7.1.1.5) narrates Veda as *brahma*,[2] and being a commentary on the *brahma*, *i.e.* the Veda, these texts are called, Brāhmaṇas. Thus the Brāhmaṇa texts are said to be the explanation of the Vedas[3] and the most ancient one.

Though the Brāhmaṇa works are traditionally described as the commentary on the Vedas, yet it is to be understood that they are not the kind of commentary as it is communicated by

1. *Brāhmaṇam brahmasanghāte vedabhāge napunsakam*. Medinī Kośa.
2. *Brahma vai mantraḥ*.
3. Upadhyaya. B. : Vaidika Sahitya aur Saṁskṛti, p. 192.

this word, nowadays. We can elaborate this point in two ways. (1) A commentary is expected to pick up the original text and deal with it in full detail so as to enable even an ordinary reader of the particular text to arrive at what the text really has to convey. The commentaries of Sāyaṇa, Mallināthа, Ghanaśyāma. Nārāyaṇa, to name only some of the recognized commentators, in fact serve such a purpose. The Brāhmaṇa works, if they are to be called commentary on the Vedas, do not in any way serve this purpose. (2) The contents of the Brāhmaṇas do not in any way match the contents of the Vedas. The Vedas offer a different nature of contents, and the thrust in the contents of the Brāhmaṇa work is entirely new. The Vedas are the expression of the Vedic poets, 'spontaneous overflow of powerful emotion' which has turned into a very sublime poetry. The Brāhmaṇas, on the other hand, establish the institution of the yajñas and employ all the possible devices towards the success of their mission. The application of Vedic *mantras* in different yajñas is one such device which the Brāhmaṇa works freely make use of. The different aspects of the contents of the Brāhmaṇas as narrated by Śābara[1] are mere devices (*vidhis*) that uphold the cause of the *yajñas* and the application of *mantras* in different *yajñas* as shown in the Brāhmaṇas too upholds the same cause. Undoubtedly the Brāhmaṇas frequently quote and analyse the Vedic *mantras* for this purpose. We should keep these two situations before us when we talk of the Brāhmaṇas as commentary of the Vedas.

The Nighaṇṭu and the Nirukta

In the Nirukta of Yāska we come across a totally new method of presenting Vedic explanation. Giving explanation of the *mantras* is not the primary function of the Nirukta. it is only incidental. The primary function of the Nirukta has been underlined by Yāska himself: 'the Nirukta etymologically explains the words collected in the Nighaṇṭu.[2] Nighaṇṭu is a collection of Vedic words, the words wherein have

1. Śābara-bhāṣya. 2.18
2. Nirukta 1.1.

been classified on the basis of meaning. The words communicating the same or similar meaning have been grouped together. The Nirukta offers etymological explanations of the meanings of the words collected in Nighaṇṭu. Since the words have been drawn from the Vedic texts, therefore the Nirukta, too, frequently quotes Vedic *mantras* while explaining words and, in this process, quite a few Vedic *mantras* have been explained. The Nirukta, however, helps in this respect in two more different ways: (1) Yāska has offered detailed deliberations on some important Vedic subject which help in the explanation of the *mantras*. For example, he has discussed the *ākāra* (*i.e.* the shape or the external appearance) of the deities[1] the knowledge of which becomes instrumental to the understanding of the *mantras*. (2) The Nirukta has a great historical significance in the matter of Vedic interpretation.[2] It refers to different methods of Vedic interpretation adopted by *Yājñikas*, historians, *nairuktas* and others. It is only to be inferred as to what was the real approach of these Vedic interpreters; yet the importance of Nirukta in making reference to such schools is obvious

Epics & the Purāṇas

There is a popular maxim that the Vedas should be studied in details with the help of *itihāsa* and *purāṇas*.[3] From this it appears that the *itihāsa*, which in the context of available Sanskrit literature stands for the epics, *viz*. Rāmāyaṇa and Mahābhārata, and the eighteen Purāṇas have been important instruments of knowing the Vedas. Now, this proposition is to be comprehended variously. It is, first, more than clear that the epics and the Purāṇas do not at all offer direct explanation of Vedic *mantras*. For, the epics and the Purāṇas have set for themselves a different kind of literary activity which generally

1. *athākāra cintanam devānām*. Nirukta.
2. Bali. S.K. Vedartha anuśīlana-pratibaddhatā *aur* a paramparā : in Comparative & Analytical study of the Vedas. p 83-96.
3. *Itihāsa purāṇābhyām veda samupabṛṅhayet bibhetyaepa śrutād vedo māmapam prahariṣyati*.

comprises of telling legends of the old and narrating important historical events, places and persons. Secondly even indirectly these two sets of ancient texts do not have much relationship with Vedic interpretation. They are, therefore, unlike the Brāhmaṇa works and the Nighanṭu and the Nirukta which, indirectly, undertake the explanation of the Vedic *mantras*. Thirdly, on the authority of Nirukta we know that there was a school of historians (the *aitihāsikas*) in ancient time which interpreted Vedas differently, perhaps from the point of view of history. The couplet referred to above (p. 27 f.n. 3) when read in this light, could reveal that the school of historians was at one time, very much prevailing upon the arena of Vedic interpretation which was ultimately overwhelmed by the *yajñiyas* and the *mīmānsakas*. Although we may accept this thesis, yet it does not enhance the significance of the above mentioned statement that the Vedas should be studied in detail with the help of the epics and the Purāṇas. These two types of ancient texts, only sometimes, pick up some stray thread from the Vedas and would carry it further historically telling relevant tales and legends. The citing of the Vedic description of the battle between Indra and Vṛtra could fit in here as an illustration. Even the mythology of the Vedas has undergone a tremendous change in the epics and Purāṇas. Many Vedic deities have disappeared in the epics and the Purāṇas and few new deities have sprung up. Sometimes, the old names like Indra, Viṣṇu, Varuṇa etc. have been retained but they have obtained an entirely new mythological attire in the later texts. Thus it is very difficult to illuminate the instrumentality of the epics and the Purāṇas in interpreting the Vedas.

This whole situation can be presented in a different way, too. Though the epics and the Purāṇas do not as such explain the Vedic *mantras* yet tradition links them with Vedic studies. It is because of the fact that ancient Indians had developed the tendency of looking at every form of literature from the point of view of the Vedas. Since Vedas became the most important texts, it was thought that every other work should directly or indirectly have a relationship with Vedas. Every their text was, therefore, considered as helping in the field of Vedic

interpretation. In other words the entire ancient Indian literature was clubbed with the Vedas. The study of the Vedas was considered incomplete if it did not accompany the study of the Brāhmaṇas, Upaniṣads and Āraṇyakas, epics and Purāṇas and so on. The idea behind the saying *itihāsapurāṇābhyāmā &c* could be elaborated upon in this light.

The Six Vedāṅgas

The evolution of the six Vedāṅgas as part and parcel of Vedic studies is another important pointer to the place of pride which the Vedas had occupied in our country. The six Vedāṅgas are: Śikṣā, Kalpa, Vyākaraṇa Chaṇdas, Nirukta and Jyotiṣa. Out of these six Vedāṅgas, three, *viz* Śikṣā, Vyākaraṇa and Nirukta are concerned with the language of the Vedas. Out of the rest of the three, two *viz.*, Kalpa and Jyotiṣa are indirectly concerned with the Vedas. The *Chandaḥśāstra*, as the name implies is related to the metre.

It would not be justified to designate all these six discipline as Vedāṅga as such. For it is only Śikṣā (which also includes Prātiśākhyas) out of all, which has retained the character of a *Vedāṅga* in the true sense of the term. The Śikṣā-works discuss in minute details the accent system of the Vedas whereas the Prātisākhyas concentrate on the grammatical analysis of Vedic words and syllables. It is clear, therefore, that the Śikṣās and Prātisākhyas are an important media of the study of the Vedic language and accent and they were written with this view in the mind of their authors. They'are, consequently, a real *aṅga* a part of the Vedas. But this cannot unequivocally be said in the case of other socalled Vedāṅgas.

The Kalpa literature is in the form of *sūtras*. The Kalpa-sūtras have been defined as ones which systematically explain the Vedic act,[1] *i.e.* the Vedic *karmakāṇḍa*. This objective has been sought to be achieved in fourfold sūtra literature, *viz.* Śrautasūtras, Gṛhyasūtras, Dharmasūtras and the Śulbasūtras.

1. '*Kalpo veda vihitānām karmaṇamānupūrveyaṇa kalpanāśāstram.* Viṣṇumitra in *VargadvayaVṛtti of* ṛgveda Prātisākhya,p.13 quoted by Baldeva Upadhayaya.

These four-fold *sūtras* respectively deal with the subjects like sacrificial rites or *yajñas*, domestic rites or *samskāras*, the duties of the four *varṇas* and the *āśramas* and the architectural geometry. Now, it is obvious that these *sūtra* texts do not make deliberations on the Vedas as such. In fact, the Kalpa-literature deals with *Karmakāṇḍa* which had later been imposed on the Vedas which are otherwise a pure and unblemished poetry of the old. The *Kalpa* is, therefore, an *aṅga* or part of the Brāhmaṇa works than of the Vedas.

The *Vyākaraṇaśāstra* explains, mainly the rules for governing the classical Sanskrit just as the Prātisākhyas, to an extent, do in case of the Sanskrit of the Vedas. The rules of Vedic Sanskrit occupy a subordinate position in the *vyākaraṇa.* Similarly the main aim of the Nirukta is to give etymologies of words enlisted in the Nighaṇṭu which enlists Vedic words. It is, therefore, to be affirmed that it is the Prātiśākhyas and the Nighaṇṭu which in fact should be denominated as Vedāṅgas. The *Vyākaraṇa-śāstra* and the Nirukta, too, are called *Vedāṅgas*; but it appears that it is only from the point of view of attaching greater significance to these two categories of ancient knowledge that they have been so designated.

Now we turn towards the rest of the two *Vedāṅgas*, *viz.* *jyotiṣa-śāstra* and *chandaḥ śāstra.* The *jyotiṣa-śāstra* is a twin knowledge of astronomy and astrology that governs the science which studies the movement of the planents and stars and their impact, whatsoever, on human beings and plants. The *jyotiṣa-śāstra* also acquaints us with the auspicious and the inauspicious moments of time and tells us as to when to perform a particular auspicious activity. The *yajñas* are, no doubt, regarded as an auspicious act because they help us in obtaining worldly prosperities and eleminating all kinds of evil-effects. Therefore it is necessary that the *yajñas* should be completed smoothly and without the influence of any externel hindrances or obstacles. This situation can be arrived at only when, it is argued, we perform the *yajñas* at a time when there is the least possibility of harm, and it is the *jyotiṣa-śāstra* which accurately tells us about the appropriateness of such a timing.

Now, here again we can quote the same argument which we had quoted while discussing the propriety of the *vedāṅga* character of *Kalpa*-works. The *Kalpas,* we had argued, deal with *yajñas* and *karmakāṇḍa* and therefore, they are more of an *aṅga* of the Brāhmaṇa-works than of the Vedas; it is because, it is the Brāhmaṇa-works which propose,discuss and establish the institution of *yajña*s; the Vedas which are a pure, spontaneous and enlightened poetry, do not have much concern with the *yajñas* Subsequently any book or *śāstra* which deals with *yajñas* in any capacity has naturally to be a part and parcel of the Brāhmaṇa works and not of the Vedas. The idea that the Vedas are a collection of such *mantras* as have their primary function in the *yajñas* in the form of *viniyoga,* is definitely a later one and, therefore, has to be kept off the Vedas. The *jyotiṣa śāstra,* therefore, is in no way a part of the Vedas. It is an independent discipline in itself like *vyākaraṇa.* It helps in the sacrificial activity only to a limited extent: for that matter it helps in the performance of any social activity in the form of telling the auspicious timing. It would be too much to call it a *vedāṅga.* So far as the question of *chandaḥ śāstra* is concerned, we have to deliberate upon it differently. This *śāstra* discusses metres used in the poetry of the Vedic and the classical Sanskrit literature. It is very difficult to establish that the *chandaḥ-śāstra* (*i.e.* the set of prosodial works) discusses only such metres as are used in the Vedic literature alone. As a matter of fact, no such work is now available. Traditionally, the *Chandaḥ-sūtra* of Piṅgalācārya is regarded to be the earliest text on Indian prosody. It is no doubt that it is the most ancient available text. So much so that Piṅgala has come to be identified with the *chandaḥ-śāstra* itself. This most ancient text on Sanskrit prosody is in the form of the *sūtras* and does not discuss Vedic metres alone. On the other hand, it discusses Vedic metres in the first three chapters (and also in a part of the fourth chapter) and spends the rest of the five chapters on the metres used in classical Sanskrit literature. Thus, the historical work of Piṅgala comes down to us as a representative of both Vedic and later Sanskrit metres,

contrarily, the later Sanskrit prosodical works confine themsalves to the elaboration of later Sanskrit metres. Thus, on no sound account we can categorise the *chandaḥ śāstra* as a *Vedāṅga*.

On the basis of lengthy discussion on the *Vedāṅgas* which has been produced above, we can draw certain important conclusions. First of all, it is very difficult for us to recognise the six kind of works, *viz. śiksā*, *kalpa*, *vyākaraṇa*, *Nirukta*, *jyotiṣa* and *chandaḥ*, as *vedāṅgas*. They are independent works and separately explain various fields of human knowledge. As it is known to be, the *śikṣā* works deal with what we call in modern terminology as phonetics. Scholars have put it that whereas the general phonetics (or what we specifically call *phonetics*) has been discussed in the Śikiṣā works, the applied Sanskrit Phonetics (*i.e.* the *Sanskrit Phonology*) has been dealt with in the Prātiśākhyas. These two sets of works form the most ancient storehouse of the systematic and scientific deliberations on phonetics and Sanskrit phonology. The Kalpa literature embodies in itself the rules, that govern the *yajñas* the *samskāras*, the duties of different *varṇas* and *āśramas*, the art of building-construction, and the like. The Vyākaraṇa literature presents books of Sanskrit grammar whereas the Nirukta-works are the books on Sanskrit etymology. The jyotiṣa is purely a science of astrology and astromony. The Vedic and classical Sanskrit metres are defined, explained and illustrated in the *Chandaḥ* works. Now, with this perspective in view, it is hardly possible to ascertain that these six categories of works exclusively belong to the study of the Vedas. On the other hand, their affiliation with the study of the Vedas is very much loose and limited and, for that matter, it is very much possible that these six kinds of texts which cover such a vast range of scientific knowledge can be affiliated with any kind of literary studies.

Another conclusion drawn on the basis of the afore-said argumentation could appropriately be put forth in the form of a question: if the term *vedāṅga* is inappropriately used for these six branches of knowledge, then how is it that the entire Indian literary tradition has been using this term *vedāṅga* in

the sense which we have refuted ? This question should not pose a serious problem before us if once we keep in view the facts narrated at the beginning of our introduction. The Vedas have always occupied a place of pedastal in our country. They have been the most reverred literature. Therefore, every important literary activity was made to be a part and parcel of the Vedas. If some literature did not subscribe to the elevation of the Vedas, the world of scholars would not attach much significance to it. Hence, the Brāhmaṇs works were called as *veda-vyākhyāna* and the Upaniṣads as the *vedānta*. In the same fashion the just explained six branches of knowledge were denominated as *vedāṅga*. It is because of this very extent of the sentimental reverence paid to the Vedas that an epic like the Mahābhārata was popularised as *pañcam vedaḥ* (*i.e.* the fifth Veda). The vision behind the adoption of such names as *āyur-veda, dhanurveda, nāṭyaveda* etc. seems to have been inspired by this fact of utmost respect for the Vedas.

Thirdly, we can view the whole situation in an entirely fresh manner. We have analysed above that though traditionally, and correctly too, the term *Veda* is used for four Saṁhitās, the compilations called Ṛg. Yajuṣ, Sāma and Atharva, yet, this word also might have been used as a synonymu for *sāhitya*, i.e. literature. If this proposition carried any weight then it would not be difficult for us to imbibe the propriety behind the use of the term *Veda* in association with any branch of literature. Consequently, the *nāṭyaveda* would mean dramaturgical literature, *āyurveda* would signify medicinal literature and the six branches of literature like the Śikṣā, Kalpa etc. would rightly be called *vedāṅga*.

The Veda of Mimānsakas

We have analysed in detail in the preceding pages how the Vedas gradually grew and developed into the shape now availabe. We have also deliberated upon the fanciful theories like that the Vedas are the voice of God or that they are *apaurṣeya* or that they aae the eternal poetry. It would be purely out of place to reiterate these deliberations. Yet, when all is said and analysed, it would not be out of context to mention here

as to what the Mīmānsā school of Indian philosophy has to say about the Vedas, for it is Mīmānsaka view of the Vedas which has exerted a formative influence on the galaxy of Vedic commentators in the re-called medieval period of Indian history which is extraordinarily long.

The entire Indian philosophical systems have been put into two categories : the *nāstika* schools and the *āstika* schools. The former category comprises of the Cārvaka, the Jain and the Bauddha systems; the rest of the schools *viz.*, the Nyāya, the Vaiśeṣika the Sāṁkhya, the Yoga, the Mimānsā and the Vedānta are known as *āstika darśanas*. A *nāstika* system of philosophy is one which does not regard the Vedas as authentic texts whereas *astika* systems rever the authenticity of the Vedas.[1] From this twin division and the genesis thereof it is more than established that the role of the Vedas in the arena of Indian philosophy has been significant.

In the six systems of Indian philosophy which ditto the authenticity of the Vedas, there are divergent views regarding the general attitude towards the Vedas. The Nyāya philosophy does not propound the eternity ot the *śabda i.e.* the word, yet, paradoxically, it propounds the eternity of the Vedas. The Nyāyasūtras comfirm the authenticity of the Vedas,[2] and its commentator, Vācaspati Miśra has in his Tātparyaṭīkā, established in no uncertains terms that the Vedas were revealed by God at the beginning of creation.[3] Udayanācārya in Kiraṇāvalī has propunded the view of the Vaiśesika that the Vedas are the voice of God,[4] though at one place the Vaiśeṣika would like to propose that the Vedas are like other literary composition by human intellect.[5] Though Śāṁkhya Philosophy does not regard that the Vedas are *pauruṣeya*, but it is only because of the fact that it does not approve of the existence

1. *nāstiko vedanindakaḥ.*
2. *"mantrāyurveda-prāmāṇyavacca tat prāmāṇyamāpta prāmāṇyāt."* —Nyāya-sūtra 2.1.68.
3. Vātsyāyana—*bhāṣya* on 2.1.68.
4. vide Vaiśeṣika 1.1.3: *tadvacanā āmānāyasva prāmāṇyam.* Udayana on it : *"tadvacanātten īśvareṇa praṇayanāt."*
5. Vaiśeṣika 6.1.1. : *buddhipūrvo vākya kṛtirvede.*

of *Puruṣa i.e.* God or Iśvara. However, the self--explanatory character of the Vedas is accepted in the Sāṁkhya-*sūtras*.[1] Similary Vedānta also regards that having originated from Brahman[2] the Vedas are eternal.[3] Śankara explains[4] that being the effortless creation of God, the Vedas are eternal.

It is, howeve, the view of the Mīmānsakas about the Vedas which has been the real source of inspiration for the Vedic commentators in the ancient and the medieval period. This influunce is more than reflected and witnessed in the Vedie commentaries of the great Śāyaṇācārya. The philosophers of the school of Mīmānsā have taken pains in establising a particular view about the Vedas. In the Sūtras of Jaimini, in the *bhāṣya* of Śabara, in the Ślokavārttika of Kumārila Bhaṭṭa, and in the later commentaries and *ṭīkās* and independent works on Mīmānsā, efforts have been made to establish the eternity of the Vedic texts: Veda is *apauruṣeya*. It is not created by anyone—neither man nor God. It creates itself. The relationship between the Vedas and some names like Kāṭhaka, Kauthma, Taittirīya, etc. is not there because of their authorship; this is only an *ākhyā* which is prevalent on account of *pravacana*.[5] The different names which are apparently related with historical events and natural phenomenon are all sysmbolical. The Vedas do not expose any history whatsoever. They are eternal. This view has been faithfully followed in later texts like Manusmṛti[6] and the commnentators like Sāyaṇa (in his *upodghātā*). Man can obtatain worldly pleasures and prosperity through sacrifices of different nature and category. The sacrifices like *aśvamedha, pitṛmedha, agniṣṭoma, atyaniṣṭoma atirātra*, etc. bestow upon the worshipper different kind of

---

1. Sāmkya sūtra 5/51 : *ntjāśaktyabhivyakteḥ svatathprāmāṇyam.*
2. Brahma sūtra 1.1.2 : *śāstra yonitvāt.*
3. ibid 1.3.29 *ata eva ca nityatvam.*
4. Śankara on Brahma sūtra 1.1 2.
5. Jaimini-sūtra 1.1.30 : *ākhyā pravacanāt.*
6. Manusmṛti 12.94 :
   pitṛdevamanuṣyāṇām vedaścakṣuḥ sanātanam
   aśakyam cāprameyamñca veda śāstramitisthitiḥ.

worldly and otherworldly achievements. Now all such sacrifices can be performed by Vedic *mantras* only and thus, on account of *viniyoga,* the important place of the Vedas in the sacrificial (and other) rituals in very clear.

This broadly can be described as the *Mīmānsā* interpretation of the Vedas. This kind of interpretation has been the guiding principle for almost all the ancient and medieval interpretors and commentators of the Vedas in India.

Sāyaṇācārya

We have a glalaxy of scholars in indian tradition who wrote different commentaries on the Vedas in ancient and medieval times. It wocld be sufficient to recáll the names like Bhavaswāmī, Guha, Kṣura, Nārāyaṇa, Medhāvibhaṭṭa, Veṇkaṭa, Skanda, Uvaṭa, Mahīdhara etc. On the top of it, and chronologically, perhaps last of all, comes the name of of Sāyaṇa who unlike the scholars named above, wrote commentaries on all the four Saṁhitās and a few important Brāhmaṇas and the Āraṇyakas. Broadly speaking, almost all the commentators mentioned above were very much influenced by the Mīmānsā interpretation of the Vedas and most of them looked at the *mantras* from sacrificial and ritualistic angles. We come across a very interesting feature in the history of Vedic studies that there is a tendency amongst some modern Indian and Western scholars of the Vedas to highlight the drawbacks and weaknessess in the method of Vedic interpretatinn as offered by Sāyaṇa though, as has been said above, Sāyaṇa is only one, and perhaps last, amongst a galaxy of Vedic commentators, who interpreated the Vedas from the ritualistic point of view; yet, Sāyaṇa, because of the vastness of the amount of his ecommentary-contents and because of the fact that he was perhaps the only commentater who has exerted the greatest influence on the Vedic students of posterity, has been the central target of attacks from the intersted quarters of scholars. It is argued that he has mis-interpreted the Vedas; he has not been able to grasp the real meaning of the Vedic *mantras*; his interpretations or self

contradictory;[1] his interpretations, are ambiguous;[2] though the language of the Vedas is very old, yet he has many a time based his interpretations of such word-meanings as are prevatlent in the modern times;[3] though follower of Mīmānsā which refutes any historical references in the Vedas Sāyaṇa has however, interpreted some *mantras* on the basis of historical references;[4] an so on and so forth.

Now, it would not be out of place to mention here that it is not necessary that Sāyaṇa should have inrerpreted the Vedas the way we liked. If, however, a particular commentator has given self-conradictory, or what has been alleged, vulglar and obscene interpretation of a particular text, then that particular commentator could nor have continued to obtain the sanction and credibility amongst scholars for centuries together, If Sāyaṇa has sometimes, in our opinion, not commented upon a few *mantras* the way we would like, then it does not immediatly extingish the relevence and significance of Sāyaṇa. On the other hand, Sāyaṇa, though a follower of Mīmānsā has, at many places, deviated from the established notions of Mīmānsā school of pholosophy and has tried to bring out the meanings of the Vedic *mantras* liberally and independently. Though a perfact traditionalist and ritualist, Sāyaṇa has at various places demonstrated a modern approach by giving out more than one interpretation of a *mantra* thus leaving it to the discretion of the reader to pick up the meaning that appealed him or give another, new meaning. Sāyaṇa has based his semantic findings on grammar, Nirukta, Kalpasūtras, legends and stories, history, Mahābhārata, Purāṇas and even his own imaginations and internal referness of the Vedas, besides rich and long tradition that he inherited. His importance lies in the fact that not only he acquaints us with the

---

1. Shasri, Shriniwas in his article in "A comparative and Analytical study of the Vedas" (ed. Raghuvir Vedalankar) 1981, p. 19.
2 ibid.
3. Rom Gopal, Vaidika Vyakhyā Vivecana, Int. p. 9.
4. Ṛgvedā bhāṣya bhūmikā, Varanasi, 1969, p. 57-59.

meanings of the *mantras* to a large extent but also that he exerts a formative influence on our mind so that we are enabled and encouraged to find out wherever possible, and to think of fresh avenues of Vedic interpretion.[1]

PART II

Atharvaveda : A General Introduction : Trayī

After having discussed the history of Vedic studies, of course with a different point of view, we have an occasion now to offer certain deliberations on the Atharvaveda. On the basis of some observations made in the previous section(I), we had drawn the conclusion that the four Saṁhitās; infact, acquaint us with three kinds of contents: the *yajuṣ* is primarily said to be concerned with the sacrificial purposes ; the *ṛk* is what we can describe as the eulogies of deities; and the *atharvans* are the social poems with a variety of context of socio-political and psycho-biological significance." (*supra*, p.9) Though the Sāmavada is regarded as a separate Veda, yet in respect of contents it has nothing new to offer, its *mantras* having been mostly extracted from the other Vedas.

This analysis leads us to believe that though the Saṁhitās are four in number, yet they are three from the point of view of the character of their contents. This analysis is, however, purely different from the traditional concept of *trayī i.e.* the *trio* of the Vedas. In Indian tradition the term *vedatravyī* is very popular as well as significant : the Jaiminīya Sūtras (2.1.35-37) explain the word *trayī* as representing the Ṛgveda, the Yajurveda and the Sāmaveda. According to these Sūtras, the words

1. Bali, S.K., in his article in "A comparative & Analytical study of the Vedas" (ed. Raghuvir Vedalankar) Delhi, 1981, pp. 89.

trayī indicates three kinds of expressions ; whereas the *ṛks* are in verse (ct. *teṣām rgyatrārthavaśena pādavyavasthās* 2.1.35) the *sāmans* are in *lyrics* (ct. *gītiṣu sāmākhyā* 2.1.36) the remaining *i.e* the *yajus* are in prose (*śeṣe yajuḥśabdāḥ* 2 1.37). This however does not appear to be a very sound reasoning; for the classification of Saṁhitās could not have been contemplated and decided on the basis of their exterior style of literary expression alone. Yet this reasoning, howsoever unsound it may appear to us today, has the approval of the Veda itself and the later Vedic interpretors, In Puruṣa Sūkta (RV. 10-90.9) we come across a *mantra* wherein there is a reference to only three Vedas and the mention of the Atharvaveda has been ignored therein :—*tasmād yajñāt saryahutā ṛcaḥ sāmāni jajñire chandāṅsi yajñire tasmād yajustasmādajāyata.* Sāvaṇācārya has upheld the view expressed in the three *sūtras* of Jaiminī (*sūpra*) in his *upodghāta* to the commentary on the Ṛgveda (vide Bombay edition of śaka era 1810, I *aṣṭka* pp. 20-21). Aitareya Brāhmaṇa (5-32) reiterates the proposition of *trayī* in the following words trao vedā ajāyanta ṛgveda evegnerajātaḥ, yajurveda vayoḥ sāmaveda *ādityāt.* Taittirīya Brāhmaṇa (3.12 9 1) supports this view when it says *vedairaśūnvaistribhiretisūryaḥ.*" Even Manusmṛti says "*agnivāyu-ravibhyastu trayam brahma sanātanam* (1).

On the basis of the kind of references quoted above, the Western scholars have tried to explain the term *trayī* in an altogether different manner. Their view is based on the opinion that the Atharvaveda is a Veda of black magic representing primitive belief ; it was therefore, not recognised as a *Veda* proper for a long time by the dominant priestly class. Only the Ṛgveda, Yajurveda and the Śamveda were originally designated as the Vedas and the Atharvaveda succeded in obtaining this prize-desianation long afterwards. Winternitz (Hist. of India literature vol. I 1972 p. 125) in this connection has the following view to offer :—It is no sign of a later date that the sacredness of the Atharvaveda was not recognized by the Indians themselves for a long time, and even today is frequently disputed. The

reason for this is to be found in the character of their Veda. The purpose of the Athervaveda is, as the Indians say. to apaease, to bless and to curse. Those numerous magic formulae which contain curses and exercisings, belong to the province of unholy magic which the priesthood and the priesthly religion endeavoured more and more to renounce." In some different language, Macdonell (A History of Skt. Lit. 1962. p. 155) reiterates, the above view: "The Ṛg. Sāma and Yajur-Vedas alone were originally recognised as canonical collections. For they only were cencerned with the great sacrificial ceremonial. The Atharvaveda, with the exception of the last book, which was obviously added in order to connect it with that ceremonial, is essentially unconnected with it." Griffith (Hymns of of the Atharvaveda Vol. I 1968 p. V) and Whitney (*ibid.*) as quoted by Griffith subscribe to the same view.

Now there are two ways of looking at the whole situation. One way of looking at the whole problem is to be found in Indian tradition. There are references in Indian literature and tradition which exclude Atharvaveda while analysising *trayī*, yet there are references in the same Indian literature and tradition which repeatedly establish the quadruplicity of the Vedas. These different sorts of references only prove that there was a time when Atharvaveda did not exist as a Veda. We should try to investigate into the factors which were responsible for the later recognition of this Veda. In the preceding section (I) we have analysed that the Vedas are a compilation of *mantras* which were composed throughout a period of some three thousand years. Looking at the language and the metre used in the Atharvaveda, it is to be affirmed that this Veda mainly contains such *mantras* as were composed at a time when *laukika* Sanskrit was gradually coming into vogue. References to some characters of the Mahābhārata-period in the Atharvaveda proves that it contains even such verses as were, perhaps, composed during the closing decades of the *mantra-period.* All these things prove to the hilt that a large number of *mantras* compiled in the Atharvaveda are the composition of the later period and hence the compilation of this Veda came off

perhaps, consequently in the later period. If, therefore, we come across a mention of only three Vedas in some references of definite remoter antiquit, and if some scholars continued to follow this view it is only because of some definite historical compulsions. Moreover if some *mantras* (*e.g*, Puruṣa Sūkta RV. 10.90.9) do not mention Atharvaveda then it will only suffice to supplement that it is neither inevitable nor necessary for any *mantras* of any of the four Vedas to mention together all the four names of the Vedas wherever there is an occasion to make such a mention. On one occasion in the Ṛgveda (10.71.11) we meet with the solitary reference to *rk*.

Another way of looking at the whole problem is what has been adopted by the Westerneners. The Westerners interpretation of *travī* and the causes attributed to it are not appealing as they are not only biased, but also fanciful on account of the fact that they do not get any support from out of the whole of Indian literature and tradition. The gratest drawback in the Westerners investigation is that it takes for granted cartain notions that are otherwise difficult to prove; *viz*: (1) it takes for granted that the whole of the Atharvaveda is later composition; on the other hand no Samhitā is wholly an earlier or later composition; it is only the *mantras* which are of earlier or later composition; the Saṁhitās are only compilations the dates of which do not matter much. (2) It also assumes a self contradictory proposition that the Atharvaveda though a composition of later times, embodies in itself certain primitive beliefs. (3) It also takes it for certain that the Atharvaveda is a Veda of black or "unholy" magic, though this view is now strongly disputed and refuted. (4) It also presumes that the Vedas were called so on account of some sanction and recognition from some authority that be. (5) Moreover, it takes it for granted that the Atharvaveda struggled hard to obtain the *veda-hood*. All these assumptions, however, are not supported or strengthened by any degree of evidence.

On the contrary, Indian literature and tradition is full of references which make a mention of the Vedas being four and which establish the importance of the Atharvaveda. The illustrations like the one, *viz. ṛgvedam bhagavodhyemi yajurvedam*

sāmavedamātharvaṇam caturtham show that the conventions of regarding Vedas as four in number are quite old. Gopatha Brāhmaṇa is full of similar references (vide 1.2.24; 1.3 2. &c) Bṛhadāraṇyakopaniṣad (2.4.10) also says: "*asya mahato bhūtasya niśvasitametad yad ṛgvedo yajurvedaḥ sāmavedotharvāṅgirasaḥ.*" "The Muṇḍakopaniṣad too repeats:—*tatrāparāṛgvedo yajurvedaḥ sāmavedotharvavedeḥ.* (I.1.5) Mahābhārata has few references which mention Vedas being four (vide Śalya 41, 3-4, Droṇa 51,22, etc). Viṣṇu Purāṇa (3.3.20) and Matsya Purāṇa (144.11) too corroborate this view. It is not difficult to multiply these references to any extent one likes. It would, however, serve no purpose. The only conclusion is that on the basis of ancient and continuous Indian tradition it is to be proved that Vedas were regarded as being four.

So far as the secondary status conferred upon the Atharvaveda, as envisaged by the Western scholars, is concerned, it is to be said that contrarily the Atharvaveda, in the arena of Vedic literature, has always held a position of esteem. In the matter of the total number of *mantras* and *sūktas* compiled in the four Saṁhitās, the Atharvaveda stands next only to the Ṛgveda. The other two Vedas are not very important from this point. With regard to the contents as we shall analyse in the following pages, the Atharvaveda, like the Ṛgveda presents a remarkably rich variety of contents—from subtte philosophic speculations to refreshing medicinal references. It is to be recalled that no other Veda contains such a rich variety of subjects: it is a unique Veda in as much as it has innumerable medicinal references in its *mantras*.

The significance and importance of the Atharvaveda is also revealed by the fact that it is the only Veda which performs *abhicāra*. The Western interpretors have used the word *abhicāra* in the sense of sorcery and charm. This, however, is not at all the meaning of this word, as we shall see in detail later on. Besides, the Atharvaveda discusses political notions much more informatively than any of the rest of the three Vedas. It has been said about this Veda that whereas the other three Vedas bestow upon the *yajamāna* only the otherworldly pleasures, the Atharvaveda also enriches the *yajamāna* with the worldly achievements and prosperities.

Though we have disputed the sacrificial and ritualistic labelling of the Vedic poems, yet there is a long Indian tradition of assessing the Vedas on these two counts Subsequently, each of the four Saṁhitās has been associated with a particular priest. In the case of Atharvaveda, its priest is called *brahmā*. Now, of all the four priests viz *hotā*, *udagātā*, *adhvaryu* and *brahmā*, the *brahmā* priest of the Atharvaveda has been given the greatest esteem and honour which shows how important a position (contrary to what the Western scholars seek to establish on the basis of assumptions and fanciful imaginations) was held by the Atharvaveda in India of the old. Brahmā is olways the head of the *yajña*, *i.e.* the sacrificial act. Not only that he is mainly concerned with the Atharvaveda, but aiso that he, as part of his overall duty nas to rectify the mistakes committed by any of the other three priests. He, therefore, has at be in the know of all the Vedas. The Brāhmaṇa works have described at length the importance of *brahmā*. Gopatha Brāhmaṇa (1.3.2.) says that whereas the other three Vedas purify the outer aspects of *yajña*, the *brahmā* priest purifies the *manas* : *Sa vā eṣa tribhirvedair-yajñasyānyataṁ pakṣaḥ samskryate manasaiva brahmā yajñas-yasyanyatarm pakṣam samskaroti.*" Thus it is clear that on account of certain historical and chronological reasons, the Atharvaveda joined the group of Vedas later an. Yet, the Veda has always occcpied a very important position in the entire Indian tradition. The explanation of the word *trayī* as given by Jaiminīya Sūtras and by Western scholars is neither convincing nor corroborated by any kind of internal or external evidence. We can, however venture a new interpretation of the old maxim *i.e.* *trayī* as observed at the beginning of this section (11).

Different names of the Atharvaveda

It is surprising to note that few unique features are associated with the Atharvaveda. As we shall see in the following pages, the contents of the Atharvaveda have been subjected to deep and continuous study in India so mnch so that the entire contents of this Veda are traditionally classified into several heads. Similarly, the popularity af this Veda is amply

witnessed by the fact that it has been known by several names. The Atharvaveda, which is undoubtedly the most commenly used name of this Veda is also known by such other names as Bhiṣagveda, Brahmaveda. Kṣatraveda, Aṅgiroveda, Atharvāṅ giroveda and so on.

The name Bhiṣagveda, given to this Veda, is of great significance. In the Atharvaveda, we come across a number of references to various deseases for which medicines have been mentioned in this Veda. It is on the basis of this fact that *āyurveda* is called an *upa-veda* af the Atharvaveda. Some fundamentals of *āyurveda* have been referred to here. For example, our physiqne invariably suffers from any one or two of the three factors of existence, *viz. vata, pitta* and *kapha.* Five types of *vāta* have been mentioned in the Atharvaveda. The *pitta* is also named as *māyu* while *balāsa* (6-14) is the name given to *Kapha*. The well-khown desease like *kāsa hṛdadyota, kuṣṭha, gaṇḍamālā* (6.83) *mūtrighāta* (1-3) *unmāda rājaya kṣamā* (6.85) etc. have been mentioned in the Atharvaveda along with their tried medicinal remedies. The fever called *takman* has been repeatedly mentioned. It has been suggested that the initial *mantras* at the Atharvaveda, which are related to urinal deseases have hidden in themselves the references to surgery (vide AV 1.3). The Atharvaveda also refers to the deseases generated by diffcrent insects and there are also descriptions in detail of the life-style of such insects. Various herbs and medicines have been referred to and the Atharvaveda also narrated the impact of change of seasons on these herbs and medicines. Thus, there is a lot of medicinal material in the Atharvaveda that it is only appropriate to call this Veda as Bhiṣagveda.

Similarly, it is also fully appropriate to call this Veda as Kṣatraveda. Political science in India has been given the twin-designation of *Arthanīti* and *daṇḍanīti* which in fact are complimentary to each other. The Atharvaveda sufficiently enriches our informations regarding ihe polity in the Vedic period. The terms like *samiti, viṣaḥ, rāṣtra mantra rājya* etc. indicate that the Atharvavedic polity wos mature enough to run the administration of the country. The Atharvaveda

reveals that there was a mixed system of monarchy and democracy in those days. The *viṣah* the people's representatives would elect a king in the *samiti* (AV 3.4.2). The floors of *samiti* used to witness long powerful speaches delivered by orators of very high order. The people's welfare was the o ly governing factor for the continuation of an elected king in power ; once he grew reckless to his responsibility the king was removed.

It is on account of a highly rich philosophical material available in the Atharvaveda that this Veda is befittingly designated Brahmaveda. There are different meanings assigned to the word *brahma* At places it means *mantra* or verse (vide *idam b rahma kriyamāṇam navivaḥ* RV 7'35.14), it also means *yajña* ; in the Brāhmaṇa works, the word *brahma* has frequently been used to denote *yajña*. It also means the Ultimate Reality. It is the third meaning of the word tnat has been the factor mainly responsible for the Atharvaveda being called Brahmaveda. The Atharvaveda contains quite a few *sūktas* with philosophical content. The *sūktas* like Kālasūkta (19.53) Skambhasūkta (10.7) etc. have been famous as representing the Atharvaveda's philosophical opproach. But there are many more *sāktas* found in tne Atharvaveda which fall in this category. The whole of the 15th Kāṇḍa of the Atharvaveda is called *vrātyakāṇḍa* which has rich philosophical material where *vrātya i.e.* the Brahman has been vividly speculated upon. The Kāṇḍa has eighteeh hymns which contain a sum of 220 *mantras*. Besides, there are a uumber of philosophical sūktas in other Kāṇḍas too and especially in the seventh, eighth, ninth, tenth, ẹleventh and thirteenth Kāṇḍas. These Kāṇḍas can rightly be called as philosophical section of 'the Atharvaveda.

In the immediately preceding three paragraphs we have seen how appropriately the Atharvaveda is also known as Bhiṣagveda, Kṣatraveda and Brahmaveda. On the basis of this discussion we draw two definite conclusions : (1) The Aharvaveda has a very rich and informative material on political notions of the Vedic times ; it has innumerable medicinal references of actual

medical value; and it is a Veda which presents philosophic speculations which are not to be matched by the rest of the three Vedas qualitativelv as well as quantitatively. Now such a content of the Atharvaveda is of real social value which has been maturely versified in the hymns of this Veda. The Western scholars, unfortunately, have, for reasons best known to them, set aside the availability of such a rich material in the Atharvaveda and have instead, surprisingly, harped on the (non-existent) magical character of the Atharvaveda. We should not attribute any un-academic reasons to such an approach adopted by the Westerners; we can, however, conclude that over-emphasis by Westerners on the (non-existent) magical character of the Atharvaveda was because of the fact that the great scholars of the West could not interpret this Veda properly.

(2) The very fact of giving so many names to this Veda, on the basis of the variety of subject matter depicted threrin, shows that the Atharvaveda, of all the four Vedas, had invited the best possible attention of the ancient interpretors. The significance of this Veda and its *purohita i.e. brahmā* which we find to have been amply illustrated in ancient Indian literature, is equally matched by the amount of deep stuny of this Veda undertaken by ancient Indians. This state of affairs again goes contrary to the fanciful notions established by the Westerners that the Atharvaveda was not recognised as a Veda in aneient times.

Contents of the AV : Their Social Significance

Lot of deliberations have elaborately been presented in the above pages regarding the contents of the Atharaveda. A little more still remains to be discussed. As we have said above it is surprising to note that the entire contents of this Veda are traditionally classified into several heads. This has never been the case with the rest of the three Vedas. The several heads are thus described viz. *bhaisajyāni āyṣuyami, pauṣṭikāni ; prāyaścittani, strīkarmāṇ: rājākarmāṇi, and brahmanyāni.*

The *bhaiṣajyāni*, hymns contain such *mantras* which refer to various modicines for different deseases as illustrated above; the *āyusyani* hymns include *mantras* for the long life of devotees; the *pauṣṭikāṇi mantras* are meant to be recited at the time of ploughing the field on the occassion of house construction or while exercising certain commercial transastions ; the *prayaś-cittāṇi* hymns contain *mantras* which do away with the bad and inauspicious happeninas ; the *strīkarmāṇi mantras* are exclusively related to the life of the women folk, e.g. marriage, love, child-welfare and so on, the *rājakarmāṇi mantras* as already discussed in detail depict in a very powerful poetic style the political notions of the Vedic times ; lastly, the philosophical speculations of the Atharvaveda, as said above, have been classified into hymns called *brahmṇyāni.*

It is not certainly known as to wnen this kind of classification of the contents was taken up by the Indian interpretors. Yet, the seeds of this tradition were sown in a very ancient period. Gopatha Brāhmaṇa (1.1.9) early refers to the philosophical contents of this Veda : *Sreṣṭho hi vedastapasādhijāto brahmajñānām hṛdaye sambabhūva.* Viṣṇu Purāṇa throws light on the *pauṣṭika* aspect of the Veda : "*paurohityam śāntika pauṣṭikāni rajñām atharvavedena kārayed.* The political aspect has been ably described in the Mārkaṇḍeya Purāṇa : *abhiṣikto-tharvamantrairmahīm buktvā sasāgrām.* Śāyaṇācārya, in his *upodaghāta* to the Atharvaveda-bhāṣya writes : *aihika-phalāni śāntipauṣṭikānl karmāṇi atharvaveda eva pratipāditāni* etc.

All this shows very clearly that it is purely on the basis of such varied contents that the Atharvaveda obtained a place of importance in the field of ancient Indian Vedic studies. We can, however, look at the colourful contents of the Atharva-veda from an altogether different point of view, too. There can arise a very simple question as to why the contents of the Atharvaveda gained such an importance in Indian history. An immediate reply to this simple question could be that it is because of their immense social significance that the contents ot the Atharvaveda achieved a more popular recognition than the othar three Vedas. We have discussed (in the first section)

that the Vedas are a great social poetry. The Vedic poets always copmosed verses from the point of view of the welfare and alround upliftment of the society. We have seen that whenever a Vedic poet prayed gods for long-life off-spring riches and health, he prayed it all not for his ownself but for the society as a whole. The social consciousness of the poets of the Atharvaveda is still more fascinating. We are astonished to witness in this veda that the poet is describing certain disease and mentioning the curing medicine for the same. He, however, does not write all this in the manner of doctorial prescription. On the other hand, he prays gods for blessing the mediciue to the effective so that the patient recovers immediately : thus the poet of the Atharvaveda tries to evolve a kind of emotional link between the almighty and the patient though knowing well that given to itself the medicine can cure the patient. This is what we can describe as the social sentimentality of the Atharvavedic poet.

We witness the same social awareness and sentimentality in the informative descriptions of the political notions and institutions in the Atharvaveda. We get a lot of information in this regard. But the *poet's* contribution to this description is that he prays for peaceful atmosphere in the *samitis* so that they are able to deliver goods to the people. The poet is very much concerned that the king should always be busy in people well being. It would not be out of place to quote here a *mantra* wherein the poet wishes that the king who has regained his State should now engage himself in the protection of the subjects :

ā tvā gan rāṣṭram saha varcasodihi
prāṅ viśām patirekarāt tvam virāje sawāstvā
rājan pradiśo huayantu pasadyo namasyo bbaveha.

The entire Atharvaveda is fraught with this sublime poetry of social bias. It is perhaps because of this social outlook that the common man in the society felt himself more attached with this Veda.

Magic-element in the AV : An Analysis

If we go through the studies of the Atharvaveda as done by the Westerners, the only impression we largely gather there-

from is that the Atharvaveda is a Veda of charm and sorcery and, therefore, it is characteristically different from the other three Saṁhitās. Macdonell observes in his 'History of Sanskrit Literature' (1962 ed. p. 156), "In its main contents the Atharvaveda is more superstitious than the Ṛgveda. For it does not represent the more advanced religious beliefs of the priestly class, but is a collection of the most popular spells current among the masses, who always preserve more primitive notions with regard to demoniac powers." In History of Indian Literature (Vol. I. 1972 ed. p. 129) Winternitz freely remarks : "The great importance of the Atharvaveda Saṁhitā lies in the very fact that it is an invaluable source of knowledge of the real popular belief as yet uninfluenced by the priestly religion, of the faith in numberless spirits, imps, ghosts, and demons of every kind and of the witchcraft, so eminently important for etnology and for the history of religion." In his Introduction (p. XXIX) to the Hymns of the Atharvaveda (1967, Delhi) Maurice Bloomfield opines : "Even the sorceries of the Atharvan necessarily show a double face : they are useful to oneself, harmful to others. According as they are employed objectively and aggressively. They are a valuable and forceful instrument for the benefit and aggrendisement of him that employs them......"

It is unnecessary to further quote such paragraphs. The general tendency among the Westerners is to label the Atharvaveda in a particular, to an extent contemptful, fashion. In India, too, some scholars subscribe to this view point. B.K. Ghosh writes on page 236 of the Vedic Age (Ed. R.C. Majumdar, Bombay 1965) : "The Atharaveda is utterly different from the other three Vedas...It remained essentially what it was from the start—a prayer book of the simple folk, haunted by ghosts and exploited by Brahmins".

Now it is important to go into the genesis of such a fallacious impression. We can investigate into the *genesis* and its appropriateness or otherwise in three ways :

1. At the outset, we can say that the Westerners' style of giving sweeping remarks in an apparently convincing and argumentative language has given birth to this contemptful image

of the Atharvaveda. The sweeping manner of expression will be clear from the following words of Bloomfield (Hymns of the Atharvaveda, intrnduction 1967 p. xxx) : "The fact is that there *must have arisen* in the long run a strong wave of popular aversion against the Veda (i.e. the AV) whose most salient teaching is sorcery. This *appears* from the discussions of the Hindus themselves as to the orthodoxy of the Veda (f.n. starts : According to Burnell Vaṁśabrāhmaṇa of the Sāmaveda p. xxi. the *most influential scholars* of Southern India still deny the genuineness of the Atharvan) : from the conscios efiort of the later Atharvan writting to vindicate its character and value; from the *allegorical persentation* of the Atharvā as a lean black man; sharp; irascrible, and amorous (fn. starts : Raj-endra Lal Mitra in the Introduction to the Gopath Brāhmaṇa p. 4) ; *many occasional statements* of the Vedic and classical texts". (italic mine)

It is essential to understand here that Bloomfield is drawing all the convenient conclusions without basing his opinion on any sort of evidences. The italicised expressive in the above quoted paragraph further show that there is certainly a tendency to prove a particular view on the basis of assumptions. This method of interpreting Atharvaveda is to be met with in almost all the studies done by the scholars of the West.

2. Secondly, there is a tendency amongst Westerners to prove, by whatever argument it is possible, that the Vedas are a primitive poetry with a religious bias. We have discussed this aspect in detail in the previous seciion (1). It is needless to reiterate what we have already explained. For the present it would be sufficient to say that no primitive literature is now available on earth ; the literature is never *pimitive* ; it is always the product of a society which is culturally advanced, philosophically enlightened and materially progressive. The Vedas, the most sublime poetry on the earth, are the product of such a society. They could not have been written by the knaves or illiterates of a primitive society of barbarians. The Vedas cannot either be said to be religious in spirit for they do not at all prescribe social norms, ethical degmas or

religious cults. They are the free expressions of high intellectuals of the Vedic period who wrote for the society while sitting in a purely de-individualised state of mind. On these accounts it is self-contradictory to state that the Atharvaveda which is a storehouse of subtle philosophical speculations could equally be a Veda of magic, charm or sorcery.

3. Thirdly, and most importantly, the Western scholars have evolved a theory of magic and spells in the Atharvaveda on account of a wrong and fallacious understanding of the word *abhicāra* in later Sanskrit literature, as well as in the Atharvaveda. In the Atharvaveda the word *abhicāra* has been used at four places (AV. 8.2.26; 10.3.7; 11.1.22 and 19.9.9). At all these places the word is used in the sense of killing or violence of any sort. Sāyaṇa, too, has interprated the word as *māraṇakarma, himsānakarma*, etc. Looking at the context, the meanning of the word *abhicāra* as given by Sāyaṇa appears correct. The word *abhicāra* has been used by Sāyaṇa to mean differently in the prologue to various hymns of the Atharvaveda. In his prologue to AV. 16.2, Sāyaṇa writes in no uncertain terms: *etani sarvāṇi kānicidvā teṣām madhye yathā śatrorbhavanti tathoddeśena tatkarma tad abhicāra karma.* Now. Sāyaṇa does not use here the word *abhicāra* in the sense of killing; though the meaning is definitely in a negative sense. He has used the same word in a similar meaning in his prologue to AV. 11.3(1). It is needless to lenghten the list. All these references prove that the *abhicāra* means a kind of ritual activity which is meant to create negative effect There is nothing to prove that the word *abhicāra* means black or unholy magic. Such a magic concept was evolved by the Westerners on the basis of free style interpretations of later works like Kauśika Sūtra and Vaitāna Sūtra. The entire yajña institution of the ancient Indians is still to be scientifically explored. The *yajñas* perfomed with the help of the application of the *mantras* from the Atharavveda are to be examined and investigated into in detail. It is, therefore, academically indiscrete as well as hasty to unnecessarily label the Atharavaveda as a Veda of magical chants and charms which it does not prove to be by any account.

The words Athravā and Aṅgiras

We have discussed above that the Atharvaveda is called by various names *viz.* Bhiṣagveda, Kṣatraveda, Brahmaveda, Atharvaveda, Atharvāṅgiroveda, &c. We have also discussed above the reasons why this Veda is called Bhiṣagveda, Kṣatraveda and Brahmaveda. It is now an occasion to discuss as to why this Veda is called Atharvaveda and Atharvāṅgiroveda.

Like other three Vedic Saṁhitās, the Atharvaveda is also a Samhitā *i e.* a compilation of the *sūktas* composed by different poets or seers at different periods of time. There are some poets whose *mantras* have been collected in this Samhitā. Of all these poets the contribution of Atharvā has been the largest, about half hymns and *mantras* are attributed to this poet. Naturally, therefore, the fourth Veda has been designated as the Atharvaveda.

So far as the other name, *i.e.* the Atharvāṅgiroveda is concerncd, it has been observed that the domination of the *mantras* composed by two poets, *i.e.* Atharvā and Aṅgiraḥ led this Veda to be known after the names of these two poets. Later on, the Indian littersteures tried to differentiate between the schools af Atharvā and Aṅgiraḥ and it was speculated that the school of Atharvā represents the *śāntikarma* whereas the school of Aṅgiraḥ represents the *abhicārakarma*. Perhps the *abhicāra*. too, later on underwent a coneeptual and doctrinal change and began to signify ṣaṭkarma, *i.e.* māraṇa. mohana, uccāṭana etc. as revealed by Nāradīya Puraṇa (5.7): "*aṅgirase kalpe ṣaṭkarmāṇi savistaram. abhicāra-vidhānena nirdiṣṭāni svayambhuvā.*"

It was under the influence of the changed interpretation of the word *abhicāra* that the works like Kauśika Sūtra failed to get at the real meaning of the *mantras* of the Atharvaveda, and propagated the existence of *ṣaṭkarma abhicāra* in the Atharvaveda.

The statement that the association of Aṅgiraḥ with the *ṣaṭ karma abhicāra* did not exist in the Vedic period is proved by the fact that nowhere in the ancient literature viz. Saṃhitās,

Brāhmaṇas, Āraṇyakas and the Upaniṣads, do we come across such a situation where *abhicāra* meant killing etc. and Aṅgiraḥ preaching all such heinous acts. As a matter of fact, the ancient references about Aṅgiraḥ describe him as a sage. It would be therefore, futile to try to prove, as Bloomfield has done in "Atharvaveda & Gopatha Brāhmaṇa", that the two sages respectively represented the pcaceful and the magical aspects of rituals. Suprisingly in none of the references from ancient Indian texts as quoted by Bloomfield in the above mentioned book do we come across any exclusive mention of the two diametrically opposite streams being represented as well as spearheaded by these two sages of the old.

Poetry of the Atharvaveda

We have all along been saying that the poetry of the Vedic *mantras* is of a very high order. We have also stated on a number of occasions that the poetry of the Vedas has a great social bias. Now it is only proper to analyse a bit the poetry of the Atharvaveda.

At the outset, it would not be out of place to reiterate that the poetry of the Atharvaveda cannot be evaluated on the basis of the standards set for the purpose of analysing classical Sanskrit poetry by the ācāryas of Sanskrit literary criticism. We witness a long, unbroken tradition of Sanskrit poetics in India. The poeticians of the old have gone deep into various aspects of literary critici m and come out with certain concepts and doctrines like *dhvani*, *raa*, *alaṅkāra*, *rīti*, *guṇa*, *doṣa* and the like, which are aptly said to be remarkable contributions in the field. These are by no means a very useful set of standards for evaluating the beauty and the power in classical Sanskrit literature.

These, however, cannot be accepted as appropriate means for the evaluation of the poetry of the Vedas, including the Atharvaveda. The style of expression, the nature of contents, the social needs and environments, the world of the poets—mental as well as the physical—all these and other allied elements are not the same in both the Vedic poetry and the later Sanskrit literature. Therefore, the means of literary evaluation adopted

for the purpose of analysing later classics cannot be equally applied for the purpose of analysing the early Vedic poetry. Rather, it would purely be unjustifiable if we do so.

What then could be the stananrds for evaluating the poetry of the Vedas ? It is a kind of field which needs a collective and comprehensive effort. So for the Vedas have all along been looked at from religio-mythological and ritualistic points of view. This does not bring out the real essence of the Vedas. We, therefore, have to think of certain measure of analysing and evaluating the Vedas which could underline the philosophical subtleness, mysticism, beauty of expression, social bias, treatment of nature, application of myth, system of symbols and imageries, figures of speech and such other salient features available in the Vedas.

This is indeed a great task. For the present, it is neither possible nor appropriate to initiate a debate in this regard. We can, however, pick up some important hymns of the Atharvaveda and analyse them by depicting the directions of their expression and content and taking into consideration some outstanding features.

The *Vāṣtoṣpati Hymn* (AV. 3.12) of the Atharvaveda could be a beautiful point of beginning. The hymn is written by the poet Brahmā and gives sufficient indication of the mind of the Atharvavedic poet. The *Sūkta* is composed in praise of the 'home', *i.e. śālā*. The poet depicts the external beauty of the house only at the beginning when he says *ihaivadhruvam niminomi śālām.* (3.12.1) The beauty of the home is not to be decided by its beautiful design. On the other hand, it is the temperament and the standard of living of the people occupying that house which generates a beauty of the happy and healthy family life. The poet of the hymns is looking forward towards achieving this beauty of family-life. He wishes that the family be enriched with the sons and the grandsons who are capable of doing worldy deeds—*tām tvā śāle sarvavīrāḥ suvirā ariṣṭavīrā upa sañcarema* (AV 3.12.1). The *śālā* has not only to be *gomati* and *aśvāvati* (*i.e.* full of cattle like cows and the horses), but it also has to he *sūnṛtāvati*, full of virtue. This

external prosperity and internal peace can be obtained by the blessings of gods like Savitā, Vāyu, Indra, Bṛhaspati and Maruts, but the real prosperity and peace can only be obtained by those who keep themselves busy in fulfilling their duties of all sorts (*i.e. iṣṭa* and *pūrtā* AV 3.12.8). The poet believes that the women in the family have to bear a *pūrṇa kubbha* of ghee (ibid) which indicates that the poet attributes a heavier responsibillty on the females in so far as the happy family life is concerned. The poet wishes to live in such a house—a house having stable posts and beams, a house which is free from foes and worries, and wishes to live there for hundred years—*ṛtena sthūṇāmadhi roha vamśogṛo virājnnapa vṛṅkṣva śatrūn mā te riṣannupasattāro gṛhāṇām śāle śatam jīvema śaradaḥ sarvavīraḥ* (AV 3.12.6).

Composed in the figurative expression later on called as *virud-dha pariṇāmī alankāra,* the poet Bhṛgu of the Kāmeṣu hymn (AV 3.25) effectively and forecefully depicts the evil effects which too much of sexual transactions exert upon the physical health and social bondages. The male partner calles his wife to the bed for sexual practices and he calles her to the bed quite passionately, because he would like the Kāmadeva to pierce her heart by his arrows so that she is compelled to fulfil the desire of her male-partner:

śucā viddhā vyoṣayā śuṣkasābhisarpa mā mṛdurnimanyuḥ Kevalī priyavādinyanuvratā (AV 3.25.4).

In the same fashion he prays the god Mitrā-varuṇa to make the womam so helpless that she forgets all the does and donts of social life and falls prey to his heart's desire :

vyasyai mitrāvaruṇau hṛdaścittānyasyatam. athaināmakratum kṛtvā mamaiva kṛṇutam vaśe (AV 3.25.6).

Now the stanzas quoted above are quite clear in so far as they convey the meanings of the words used in the *mantras* directly. We shall be repeating here whatever we have said above that the male-partner is passionately inviting his female partner for amorous plays. The Kauśika Sūtra (35.22-28) would naturally

interpret the *mantras* from the *abhicāra*-point of view : the male should push up the female reciting these *mantras* of the Kāmeṣu Hymn. Following Kauśika, Sāyaṇa, too, puts forth the *abhicāra* aspect similarly. Whitney in his translation of the Atharvaveda Saṁhitā (Vo. I. p. 130) writes : "a charm for bringing a woman under one's control by pushing her with a finger, piercing the heart of an image of her."

We can say with a degree of certainty that whatever *abhicāra* Kauśika Sūtras have tried to invent from out of this hymn, which has been closely followed by *Sāyaṇa* and Whitney, is not at all to be found out in the hymn in question itself. Undoubtedly the appeals by the male-partner are quite sentimental, nay passionate ; yet the idea of displaying an over-all charm is not in tune with any of the *mantras* of the hymn. Rather, one could interpret the hymn in a more natural way by declaring that in a *lākṣaṇika* style of expression the poet of the hymn is hinting at the bad consequences of too much of *sex*. The prayer to god Mitrāvaruṇa for making the woman-in-question so much amorous so that she forgets the duties of life throws ample reflection on the apparent consequences that too much of the sexual indulgence makes a man irresponsible and ineffective in his life. When the poet Bhṛgu speaks in this hymn that the arrows of Kāma dry up the splean and consume the energy of life (*yā plīhān śoṣayati kāmasyeṣuḥ susannatā prācinapakṣā vyoṣā*), he is obviously making a direct reference to what sort of physical incapablities too much of *sex* brings about. The poet's style of figurative expression forcefully conveys his message. Once we bring ourselves out of the mischievious garb of *abhicāra* and charms we shall be able to go deep into the meanings of such hymns composed by the enlightened poets of the Atharvaveda who show remarkable social consciousness.

The sixteen *mantras* composed in the form of Vṛṣṭi-sūkta (AV 4.15) of the Atharvaveda bring into light another significant feature of the Atharvavedic poetry in as much as they acquaint us with the poet's treatment of nature. The poet opens the hymn with a passionate desire that the clouds should rise up in all the directions; they are moved to and fro by the strong

winds; roaring aloud they should pour down upon the earth so that the thirst of the earth is quenched (AV 4.15.1). As we have been writing every now and then the approach of the Vedic poet is purely social. He would rarely praise a beautiful object merely for the sake of its beauty : the Vedic poet's concept of beauty, on the other hand, is that a beautiful object is that which is also useful for the human beings. The rains, therefore, are beautiful because they inject *rasa* (energy) into the herbs and plants; the waters of the clouds should come down upon the earth in order that they bear so many *oṣadhis*. All these herbs, plants and *oṣadhis* are useful to the human beings; therefore, the rains are the harbinger of *prāṇa* to all the *prajās* :

apāmagnistanūbhiḥ samvidāno ya oṣadhīnāmadhipo babhūva; sa no varṣam tanutām jātavedāḥ prāṇam prajābhyo amṛtam divaspari (AV 4.15.10).

The beauty of the rains and the clouds, the *parjanya,* becomes quite bewitching and rightly so, because the rains are useful. The poet imagines that the Maruts sing the songs of *parjanya* which, then fills the vast earth with waters. The roaring clouds have taken away the heart of the poet Atharvā of this hymns who would like the clouds to roar all around and bathe the earth with waters. The streams of waters are like the *ajagaras*. The rains are noisily welcomed by the frogs : the *maṇḍūkas*, like the poor Brāhmaṇas, observe, as if, penance for the whole year; the rains wake them up and they singingly greet the clouds. The poet Atharvā naturally ends the hymn with a utilitarian touch when he wishes the rains to energise the herbs and plants :

mahāntam kośamudacābhiṣiñca savidyutam bhavatu vātu vātaḥ. tanvatām yajñam bahudhā visṛṣṭā ānandinīroṣadhayo bhavantu (AV 4.15.16).

It would not be out of place to mention here for the sake of information that though Sāyaṇa, while writing commentary upon the *mantras* of this hymn (AV 4.15) puts ample stress on the poetic beauty of its couplets, yet he, as a true follower of the ritualistic tradition, gives, in his prologues to this hymn,

detailed description of the application of the *mantras* of this *sūkta* in different ritualistic activities.

An important hymn in the *Kāṇḍa* IV of the AV, is known as Vāk *Sūkta* (AV. IV. 30) which is also available in the Ṛgveda 10.125. In the Atharvaveda the hymn is attributed to poet Atharvā. The hymn comprises of eight *mantras* wherein the goddess Vāk gives her own description in an autobiograptical style. Sāyaṇa has separately written commentary on the same hymn available in the Ṛgveda and the Atharvaveda, though in essence the commentary remains similar. Whereas in the Ṛgveda he writes in the prologue to the hymns that Vāk, who is the daughter of sage Āmbhṛṇa and who was *brahmaviduṣī* praises herself in the hymn, he refers to the Kauśika-oriented *abhimantarṇas* in his prologue to the same hymn in the AV. Now it is clear that certain socio-ritual obligations and compulsions of the later period provoked him to interpret the same hymn or *mantra* differently though it is equally available both in the Ṛgveda and the Atharvaveda. The resultant conclusion is that the Vedic poets, whether in the Ṛgveda or in the Atharvaveda, had no idea or concept of *abhicāra* or *abhimantraṇa* before them. While the later Indian tradition attributed *abhicāra* etc. to the *mantras* of the Atharvaveda, the Western scholars found it fit to translate the word *abhicāra* as magic, charm and sorcery.

The Vāk hymn (AV 4.30) attributed to the poet Atharvā in AV. unfolds before us philosophical subtleties. In an autobiographical style of expression the goddess Vāk describes herself as the Supreme Overlord of all the terrestrial and divine objects and beings. The word *rāṣṭrī* (AV 4.30.2; RV. 10.125.3) used in the Vāk *Sūkta* as an adjective of Vāk, has been translated by Sāyaṇa as meaning *īśwara* (*i.e.* God) in both the Vedas. Vāk is the creator and fosterer of all the gods, viz. the Rudras, the Vasus, the Ādityas, the Viśvedevas, the Mitrāvaruṇa, Indrà, Agni and the Āśavins (AV 4.30.1). Vāk, being the Supreme God, bestows upon the worshippers all the prosperities of life (AV 4.30.2). She gives intellect and knowledge to all the people: *yam kāmaye tamtmugram kṛṇomi tam brahmāṇamtamṛṣim tam sumedhām* (AV 4.30.3). In this way

the goddess Vāk goes on describing her gratest powers of bestowing upon the people wordly prosperities and intellectual heights. She is so subtle that she would cross over all the terrestrial and celestial entities : *paro divā para enā pṛthivyā*; Sāyaṇa has interpreted this idea differently : he says that Vāk being the Supreme Reality is free from the influence of any kind of *vikāra* (*i e.* change).

It has been observed that the doctrine of *śabdabhrama*, later developed by Sanskrit grammarians and philosophersoaf India, has its genesis in this hymn which is jointly available in the Ṛgveda and the Atharvaveda.

Dundubhi Sūkta (AV 5.20) of the Atharvaveda acquaints the readers with a very interesting feauture of the Vedic poetry. The Vedic poet is capable of converting everything on the earth into a great piece of poetic art. Now the very idea of writing a fulfledged poem (*sūkta*) on *dundubhi*, the drum, is captivating. The poet Brahmā has composed twelve couplets (*mantras*) on the drum in the Atharvaveda (5.20) wherein he has tried to touch the various points and things related to the drum. Realistically the poet Brahmā has started his poetic expression by saying that the drum is made up of *vanaspatis*. Now, if the *dundubhi* is made up of the *vanaspatis*, then it must exhibit the same qualities which are generated by the *vanaspatis*. The poet, therefore, fancies that *dundubhi*, being made of the forest trees, is full of power like a man eating *vanaspati* (AV 5.20.1). The only quality of the drum is to roar and the poet wants the drum to roar like a lion (*simha iva*). *Dundubhi* is important for Brahmā because it frightens the hearts of the enemies in the conflict of deadly weapons. The drum is powerful on account of its thundering voice, yet it, says the poet figuratively, makes the enemies power less, impotent. (AV. 5.20.2). The poet fancies that the drum, as if, utters divine lore (*daivīm vācam dundubha ā gurasva*, AV. 5.20.4) becauee it kills the foes and brings their riches to the worshipper. By killing the dire, evil enemies by its thunder, the drum, as if, spreads the voice of truth upon the earth (*amitrasenāmabhijanjabhāno dyumad-vada dundubhe sūnṛtāvat* AV 5.20,6). The drum is requested to display its speech like an orator (*vagmīva mantram prabharasva vācam* AV. 5.20.11) and guide the people. Thus the poet imagines so many a fancy with regard to the voice of the

drum. Reduction of such a *sūkta* of great poetic beauty, fraught with rich imagery, to the level of war-charm amounts to a biased interpretation of free, spontaneous Vedic poetry.

The lofty social context of the poetry of the Atharvaveda is sufficeintly evident from a series of *sāmmanasya sūktas*. These *sūktas* are the most idealistic expression of the, great Vedic poet who, as we have repeatedly reiterated, composes verses in an utterly de-individualised state of mind. He never dreams of the personal advantages and benefits. Rather he is worried about the hormony, unanimity, like-mindedness and the existence of mutual affection amongst all the people in society. He wishes that the people should concur together, combine together; the minds of all the people should think alike (AV 6.64.1). In a highly alliterative expression and powerful exclamation, the poet Atharvā of the Sāmmanasya *sūkta* (AV. 6.64) wishes of all the people that "their course (*mantra*) be same; their gathering (*samiti*) the same, their course ((*vrata*) the same, their intent (*citta*) alike (*saha*); I offer for you with the same oblation; do ye enter together into the same thought (*cetas*)" (Whitney) :

samāno mantraḥ samitiḥ samānī
samanam vratam saha cittameṣām
samanena vo haviṣā juhomi
samānaṁ ceto abhisamviśadhvam. (AV 7.64.2)

Now why the poet is passiontely searching for the element of *samāna* in everything and in all the people ? It should not be difficult to answers this question. The poet himself, as if, replies the question in the last stanza of the hymn that the longing for *samāna* is there in the poet's mind in order that the people may do well in the whole of their life : *yathā naḥ susahāsati* (AV 6.64.3). Sāyaṇa thinks that the prayer for the unity of thought, feeling and action has been made by the sage so that the army with such a mental make up is able to achieve victory in the battlefield.

Regarding poetry and mythology of the Atharvaveda it has often been decidedly declared by the Westerners that there is some basic and fundamental difference between the contents of Rigveda *vis-a-vis* Atharvaveda. It is often cited as an evidence

that the deities of the RV undergo a great characteristic change in the AV. Though it is not to be disputed that the contents of the Atharvaveda are qualitatively different from the contents of the Rigveda; naturally so; yet is to be said that the shape and form of the deities is never the same even in the same Saṁhitā. Each of the four Saṁhitās have got compiled in themselved the *mantras* which were composed in different periods of time; this has resulted in the fact that even in the same Saṁhitā a particular deity is differently treated in the *mantras* composed in different periods of time. However, the style of description of the epithets and attributes of various deities has not undergone much change. A glaring example of this fact is available in the Atharvaveda 7.82. The hymn by Śaunaka is addressed to Agni. The prayer to Agni in this hymn has been expressed in a purely Rgvedic style. Agni has been prayed to bestow riches on the worshipper. While pouring down the stream of *ghee* into the sacrificial fire, the *yajamāna* requests the deities to be present in the ceremony and enrich the *yajamāna* with kine and possession (AV 7.82.1). The poet says, "I seize in me Agni first together with dominion, splendor, strength; in me I put progeny, in me life time; svāhā in me Agni" (Whitney) (AV 7.82.2) Agni is seen at the hour of every dawn; he is *jātavedas*; one of his many abodes is the sunrays; he stretched out to meet the heaven and earth. Agni's love for *ghṛta* has been alliteretively described in the last *mantra* of the hymn. Thus, it is more than evident that the Agni of this hymn is hardly anyway different from the Agni of the Rgvedic *mantras*.

While analysing the poetry of the Atharvaveda, we cannot miss the Āyuḥ Sūkta (AV 8.1) wherein man's long life has poetically and philosophically been prayed. In twenty-one *mantras* of this hymn the poet wishes that all the gods and different phenomenon of nature protect the *yajamāna* from death. The poet also depends on relevent medicines for obtaining a long life; all the herbs and their king, Soma, can infuse long life into the man : *utatvā mṛtyoroṣadhayah soma rājñirapīparan* (AV 8.1.17). The poem starts with an obeisance to the god of death, *antaka*, and a wish that *prāṇa* and *apāna*

should remain intact in the body of the man. The gods like Bhaga, Candramas, Maruts, Agni and Sūrya have been prayed for the purpose. In a very impressive style the poet Brahmā of the Āyuḥsūkta asks the *puruṣa* to always go up and up ; the life of man is not meant for living a downtrodden life; the purport of life is to ascend the *amṛta ratha, i.e.* the chariot of immortality :

udyānam te purṣa nāyayānam jīvatum te dakṣatātim kṛṇomi ā hirohemamamṛtam sukham rathamatha jirvirvidathamā vadāsi (AV. 8.1.6).

Such sublime expressions as the one mentioned above bring an elemant of grandeur in the poetry of the Atharvaveda. The poet also refers to certain popular beliefs of the Indian society regarding death. It is believed that the path leading the *yamaloka* is protected by two dogs of whom one is white and another is black. They are the symbols of day and night respectively. Brahmā refer to this symbol in his *sūkta* poetically when he askes the departing soul not to be taken away by these dogs; he should rather seek his own mind's guidance: "let not the dark and brindled one, sent forth, thee that are Yama's dogs, road- defenders; come thou hitherward; do not hesitate; stand not there with mind avertd" (AV. 8.1.9) (Whitney). The poet wishes a hundred year's life for everybody; but that has to be adorned with god health and energetic sense-organs (AV. 8.1.20).

Of the various philosophical hymns of the Atharvaveda, the Virāṭ hymn (AV.8.9) has a significance of its own. The hymn is mystic in nature and many of its ideas are not easily comprehensible. The opening question of the hymns as to where from the two young ones (*vatsas*) were born; The Virāṭ has been mystically explained in twenty six *mantras* of this hymn. Certain attributes have been accorded on Virāt. He is father of Brahman (virājamāhurbrahmṇaḥ pitaram. AV.8.9.7); his abode is in the highest heaven (sā virāḍṛṣayaḥ parame vyoman. AV. 8.9.8); in a very mystic, figurative description, port Atharvā of the hymn narrates the traits of Virāṭ as that "Breathles Virāt goes by the breather of breathing ones,......Virāṭ that touches that is adapted to everybody; some see her, some see her not"

(Whitney) (AV. 5.9.9). Uṣas, day and night, all the planets and gods, all the metres and powers, all the directions and seasons are what this Virāṭ is made up of. The hymn, however, remains somewhat ambiguous to the present day reader. For example, it is very dificult to bring out any systematic meaning from out of the following *mantra* :

yo akrandayat salilam mahitvā, yonim kṛtvā tribhujam śayānaḥ vatsaḥ kāmadugho virājaḥ sa guhā cakre tanvaḥ parācaiḥ (AV. 8.9.2).

In a mystic's manner the poet Atharvā puts certains questions before us and himself answers those questions respectively; yet the answers given by him leave much to be explained by way of interpretation; for example, the last two *mantras*, besides others, can be placed in this category: "What now is the ox (*go*), who the sole seer what the abode, what the blessings (*āśiṣ*) ? the monster (*yakṣa*) on the earth is simple (*ekavṛt*): the sole season—which now is that ?" (AV. 8.9.25) "One is the ox, one the sole seer; one the abode, singly the blessings: the monster on the earth is single; the sole season is not inexcess." (AV. 8.9.26) (Tr. Whitney).

The Śālā hymn (AV. 9.3) is another significant hymn from the point of view of the social context of the contents of the Atharvaveda. The hymn is unique in more than one respect. It not only gives us sufficient glimpse of the technique and art of house-construction in the Vedic times, but also seeks blessings for the ones who have to dwell in that *śālā*, *i.e.* house. Besides, the poet Bhṛgvaṅgirā of the hymn resorts to certains philosophic speculations while describing the house. Perhaps, the poet is refferring to the architectural aspect of house building when he refers to the words like *upamita*, *parimita* and *pratimita* houses. Again, the poet refers to these aspects when he uses the words like *naddhā* (tied-up), *pāśa* (the fetter) and the *granthiḥ* (the knot) inconnection with the house. But soon the poet shifts to his choice topic of blessing the residente of the *śālā*. Food, prosperity, protection is prayed for those who live in it. Generations are sought to live in the house peacefully; the poet wishes that they should obtain the heavens after death.

The more important aspect of this *sūkta* (AV.9.3.) is the philosophical and metaphorical expressions spread over the thirty-one *mantras*. The poet refers to houses of different shape; some have two rooms, others have four rooms; still others have six, eight or ten rooms; he says that I live in such a house just like the Agni living in the *embryo* (*garbha*) (AV. 9.3.21). The śālā is the source of creation of all the generations; it is, therefore, like two nests, one put upon the other like two vessels pressed together, which give birth to different mortals: *kulāyedhi kulāyam kośe kośaḥ samujjitaḥ, tatra marto vijāyate yasmādviśvam prajāyate.* (AV. 9.3.20 The śālā has been compared with the housewife who, in Indian social system, is the symbol of the house itself in which all the desires and prosperities are put together: *vadhūmiva tvā śāle yatra kāmam bharāmasi* (AV. 9.3.24).

The most important pointer to the approach of the compilers of the Atharvaveda Samhitā is to be found in the fact that they have reproduced the major part of a philosophic hymn of Ṛgveda 1,164; twenty-two *mantras* of the said hymn (RV.1.164) have been produced in AV.9.9. with Ātmā as deity and Brahmā as its sage-poet. Few more *mantras* of the hymn have been reproduced in the ensuing hymn of the AV. Now the hymn in question (AV. 9.9. Ātmā) is one of the most important philosophic hymns of the Atharvaveda. It is an early expression of the Indian philosophic speculations. The hymn starts with the *asya vāmasya* couplet, wherein sun has been worshipped. The sun, *i.e.* Sūrya is the master of the highest *loka,* whereas Vāyu and Agni who have been called his brothers are masters of the middle regions and the earth respectiviely (AV. 9.9.1). The idea corresponds with one expressed in Nirukta of Yāska (7.5): *tisra eva devatāḥ iti nairuktāḥ agniḥ prithivi-sthānah vāyurvendro vāntarikṣa-sthānaḥ sūryo dyusthānaḥ.* The association of the figure '7' with Sūrya is very significant in Indian culture. In *mantra* 3 of this hymn we have an expression of this view: "The seven that stand on this charict, seven horses draw it, seven wheeled; seven sisters shout at it together; where are set down the seven names of the kine "(AV. 9.9.3) (Tr. Whithey) The poet mystically describes the sitiopon

of the sun as standing upright between three mothers and three fathers: *tisro mātṛstrīn pitrn bibhradeka ūrdhvasta.thau*"' (AV. 9,9,10). It is very difficult to realise the reality of the Sun; but one who knows it, he becomes supreme; he is called the one really having eyes (*akṣaṇvān*) and is the protector of all the protectors (pituspitā) (AV 9.9.15). In this very hymn we come across the *mantra* (AV.9.9.20) *viz. dvā suparṇā* etc. which later held a very prominent position in the philosophic arena of the Upaniṣads.

Atharvaveda is no doubt a storehouse of the Vedic Indian philosophy. A large number of *sūktas* express the metaphysical contemplations of the Vedic poets. The Skambha *sūkta* (AV. 10.7) which has also been named as Sarvādhāravarnana-sūkta is one such hymn. Sāyana, in his prologue to this large hymn containing as many as forty four *mantras*, says that "Skambha is the eternal element which existed even before the creation of Brahmā. He, is therefore, called *jyeṣṭhabrahma*. The entire universe exists in it; even Virāṭ resides in Skambha." Skambha in modern Sanskrit stands for pillar on which a structure stands erect. It is, therefore, naturally called *sarvādhāra*. *i.e.* a basis for everything. In other words, Skambha is what Brahman is and Brahman is the cause of creation, protection and destruction of everything in the universe.

This entire idea has been sufficiently explained in this *sūkta* in different styles. The whole hymn containing fortyfour *mantras* can apty be divided into two parts: the First part, containing twenty-two *mantras* poses before us various questions pertaining to the definition of *skambha* in the context of the description of the different phenomenon of the universe. The second Part containing another twenty-two *mantras* dsscribed in detail the different attributes of Skambha, *i.e.* Supreme Brahman. It should not be out of place to qute here two *mantras*, one from each part in order to have glimpse of the style of expression and the quality of the contents of the hymn in question:

kasninnaṅge tiṣṭhati bhūmirasya, kasminnaṅge tiṣṭhatyantarikṣam kasminnaṅge tiṣṭhatyāhitā dyauḥ Lasminnaṅge tiṣṭhatyuttaramdivaḥ (A.V. 10.7.3)

"In what member of him is situated the earth ? in what member is situated the atomsphere ? in what member is the sky set ? in what member is situated what is beyond the sky ?" Whitney Tr. AV. 10.7.3) Here the word *aṅga*, i.e. member or part refers to the *aṅga* of *skambha*, i.e. the Supreme Brahman. Similarly we have another illustration of diflerent category

skambhe lokāḥ skambhetapaḥ skambhedhyṛtamāhitam skambha tvā veda pratyakṣam indre sarvam samāhitam (AV.10.7.29)

"In the *skambha* the words, in the *skambha* penance, in the *skambha* right is set : theẹ *O skambha* I know plainly as set all together in Indra" (Whitney Tr. Av.10.7.29)

The Bhūmisūkta (AV. 12.1) throws light on anorher aspect of the Atharvavedic poerry. It is a kind of *sūkta* which is not available elsewhere in the Vedas. In the guise of paying tribute and homage to the Mother Earth, as the poet calls it, the sage expresses his sentiments and thoughts in various ways. The poem starts with the expression of an enlightened philosophic view that the earth does not depend for stability on any physical elements but the subtle elements viz. Truth, order, Penance Sacrifice, Brahma and the like: *Satyam bṛhādṛtamugro-amdīksā tapa brahma yajnaḥ pṛthivīm duarayanti* AV. 1.12.1). The Earth has been prayed to give prosperity to all as it generates so many items and articles of common utility. It produces all the herbs and plants which cause health ; it is the cause of all the foods and crops which are essential for human existence ; it has in its womb all the people. The earth is *nānāvīyā* (AV. 12.1.2) *viśvambhārā* and *vasudhāni* (AV. 12.1.6). On all these counts, the poet Atharvā of this hymn feels so much affectionate towards the earth that he calls it as his mother and himself as her son: *mātā bhumīḥ putroham pṛthivyāḥ* (AV.12.1.12 The Bhūmīsūkta has been described as one of such few *suktas* of the Atharvaveda which are rich in poetic depiction of the seer's sentiments and feelings.

In sixty-four *mantras* of the marriage-hymn (AV.14.1) of the Atharvaveda we come across a natural and beautiful description of the customs, situations and conditions to be

found in a marriage ceremony of an Indian couple. As a matter of fact, the Fourteenth Kāṇḍa of the Atharvaveda comprises of two *sūktas* pertaining to the similar theme of marriage ceremony. The Kāṇḍa, therefore, is called *vivā ha-pra karaṇa.* Both the hymns have been attributed to the sage-poet Sāvitrī Sūryā. In fact, the hymns depict the marriage of Sūryā, who is the bride. Her description as a bride is highly attractive and charming. In quite a few *mantras* (AV.14.1. 53-61) the poet describes how the bride is wrapped up in beautiful hair-style and clothing. When she leaves for the groom's house, she is given a moving send-off by her parents and relations (AV.14.1.46). All the gods are inoked to bless the bride. Surprisighingly the marriage hymns of the Atharavaveda, describe some such customs and conditions which are said to be still variously prevalent in the marriage system adopted in different regions and provinces of India.

In a series of four hymns (AV.19.47-50) we come across the description of anothee unique phenomena of Nature, i.e. Night, *rātri*. The four hymns have been attributed to sege Gopatha, of which the third one (i e.AV.19.49) has the co-authorship of Bharadvāaj and Gopatha. The night has been narrated in its most natural depictions. The hymns in question starts wiih the description that the blue darkness of Night has sperad everywhere. The night gradually gets so darkened that it becomes difficult for any body to move conveniently : *viśva-masyām niviśate yadejati* (in her everthing that stris goes to rest) (AV.19.47.2). The poet prays to night that all guards (draṣṭāraḥ), who are so many (AV. 19.47.3-5), should protect the people, for it is at night all that the kinds of evil deeds are performed. The night is persuaded to kill all enemies, whether men or animals, birds or reptiles, who are are out to harm us at the dark hours of night. Surprisingly the poet, says that Sūrya is the protector of night which generates snow (*hima*) (AV.19.49.5). From the point of view of poetic beauty the 49th hymn could be placed on top amongst all the four *rātri-sūktas*.

In the same Kāṇḍa we have two kāla *sūktas* (AV.19.53-54) composed by poet Bṛhgu. The *sūktas* have grown very popular in Indian literary traditions and some of their *mantras*

have become inseparable part of our *subhāṣitās*. The two *sūktas* which are highly philosophic in nature, describe the influence of Kāla, i.e. Time on human beings and the Universe. As in the case with every description of mythological and philosophical nature, the description of Kāla, too, is presented after the pattern of the description of Brahman. Kāla dominates everything. It is like an *aśva*, i.e. horse, which has seven reins, but has thousands of eyes : it is unaging and is *bhūri retaḥ* (AV. 19.52.1). It bears seven names (*sapta cakrān vahati kāla eṣa saptāsya nābhīramṛtam nvakṣaḥ*) (A.V.19.53.2) The poet narrates that it is the Time which generates day and night ; past, present and feature ; and the Sun. All the mortals look into the world through the eyes of Time. It would be in the fitness of things to quote here two *mantras* which are very popular ;

kāle manaḥ kāle prāṇaḥ kāle nāma samāhitam etc. (AV.12.53.7)
kāle tapaḥ kāle iyeṣṭham kāle brahma samāhitan etc. (AV.12.53.8)

We have discussed above some of the more important hymns of the Atharvavedic poetry. We have shown above that the contents of the Atharvaveda are categorised into several headings like *rājakarmāṇi*, *brahamṇayi*. We have tried to describe several hymns so that the different categories of contents of the Atharvaveda are sufficiently represented. It is not to claim that all the important hymns of the Atharvaveda have been covered here : far from that. As a matter of fact, it is very difficult to say as to which of the hymns is less important. Moreover, we were not able to take up even some very important hymns like the ones known as Kuntāpa *sūktas* which are ten in number and are spread over from hymns 127 to 136 of the 20th Kāṇḍa of the Atharvaveda. The hymns are highly ambiguous in nature and, perhaps, represent some highly mystic view prevalent in the Atharvavedic times. Similarly we have not taken up any of hymns from the Fifeenth Khāṇḍa which has eighteen *sūktas* and 220 *mantras*. The kāṇḍa is known as *vrātyakāṇḍa*. The word *vrātya* is interpreted differently. Some scholars believe that *vrātya* is a kind of Vedic social sect whereas others would like to mean *vrātya* as Brahman itself.

Now, the various aspects which we come across while analysing the poetry of the Atharvaveda lead us to conclude that the Atharvaveda is neither a Veda of magical charms and sorceries nor a divine lore. It also does not depict any primitive or religious poetry as the Westerners would like us to believe. It is, on the other hand, a poetry with highly sablime contents composed in grand literary expression having a vast canvas of social context.

—

1

Textual Notes on the Atharvaveda

SATYA PAL NARANG

[On the basis of a very limited sphere (1.1-1.10) of the Atharvaveda, the author of this article has tried to comparatively analyse the linguistic aspects of the Orissa version of the Paippalāda Śākhā and the Śaunaka Śākhā of the AV. By a comparison of the text of the Orissa and Kashmir recensions of the Paippalāda Śākhā with that of Śaunaka an attempt has been made to reconstruct the rational text. Ed.]

The object of this study is to compare and investigate into the textual variants of the Orissa version of the Paippalāda Śākhā (1.1-1.10) with the Śaunaka Śākhā of the Atharvaveda. Although no principles can be laid down for the reconstruction of the authentic variants because of the limitation of the scope of this article (viz. 1.1-1.10 only), yet it can serve as preliminary investigation of tendencies.

The conclusion can be reached by a comparison of the Vedic variant tendencies as testified by the evidence of the development of grammatical and metrical structure; rational readings befitting the context and psychological study of the situations, including stylistic repetitions and transpositions. The internal evidence may be an extra service to the study.

Renou[1] rightly remarks that the Śaunaka's present variants which generally testify the Vedic indifference in the matter of textual stability, rather than the eagerness to put new and significant forms; they stand on the same plane as the whole of other Vedic variants. Linguistic tendencies brought out by

---

1. Renou, L. Linguistic remark on the Paippalāda version of the Atharvaveda. S.K. Belvalkar Fel. Vol. p. 63.

them have little constancy, except for one that has been disclosed long ago and, that is, as one knows, the adaptations of the readings of the Ṛgveda. The scheme of comparison of the two versions with numbers is as follows :

PAIPPALĀDA	ŚAUNAKA	PAIPPALĀDA	ŚAUNAKA
1.1.1.	1.6.1.	1.7(1-5)	2.2.(1-5)
1.1.2.	1.6.3.	1.8.1.	2.3.1.
1.1.3.	1.6.2.	1.8.2.	2.3.2.
1.1.4.	1.5.4.	1.8.3.	2.3.5.
1.2.(1-4)	1.4.(1-4)	1.8.4.	2.3.4.
1.3.(1-3)	1.2.(1-3)	1.9.(1-4)	1.10.(1-4)
1.3.4.	2.3.6.	1.10.1.	1.16.2.
1.4.(1-7)	1.3.(1-7)	1.10.2.	1.16.3.
1.4.8.	1.3.6.	1.10.3.	1.16.1.
1.5.(1-5)	1.11.(1-4)	1.10.4.	1.16.4.
1.6.(1-4)	1.1.(1-4)		

PHONOLOGY

Quantitative change from *a* to *ā* (Paippa. 1.4.1) *vidma te śarasya*) and Paipp. 1.6.1 *adhya* (variants both *adya, adhyā*) occurs. The text of the Śaunaka recension appears to be correct as it is quoted in the Atharvaveda Prātiśākhya (III. 16) as the example first occurring in the text of a lengthened final **a**. But both such forms are regularly found in the Vedic literature. The change from *a* to *ā* is inflectional. Paipp. 1.6.1 *vācaspatirbalā teṣām tanvāmadhyā dadhātu me* whereas Śaunaka text reads *tanvam* with the rest of the verse as same. The variants of *tanvām* also in Paippalāda recension (Ed. Durgamohan Bhattacharya p. 5 f.n. 6 *kāśmiro tanvamadhyā; m-tanvamadhya*). Whitney translates-'Let the lord of speech assign to me today their powers (their) selves (*tanu*).' But no meaning to the suffix *am* has been assigned exactly. It can be translated as 'Let the Lord of speech assign the powers in my body today.' By this meaning we have not to change the meaning of the suffix viz. from locative to accusative or a far-fetched meaning to *selves* for *tanu* as Whitney did. So it appears that the text *tanvamadya* instead of *tanvāmadhyā* (*infra*) or *tanvā*-

2. WAV. 1.1.1.

madyā is better text which is attested by the Orissa version of Paippalāda AV.

The variant of qualitative change from *a* to *u* (*anasphuraṁ*) in Paipp. 1.3.3. (with variant in f.n.) *anu+sphuraṁ*: The text accepted is *anasphuraṁ* but the contextual meaning is conveyed by the variant *anusphuram*. Moreover, the root *anu sphur* occurs in RV. VI. 67.11 in the sense of 'to whizz towards' (MWD) which is justified here with *śaram* (arrow). So amongst the words prevalent both in the Paippalāda version, the variant is a better text. The variant of *a* to *e* occurs in *sajātanugra ā* (Paipp. 1.9.4) and *sajātanugrehā* (Śaunaka 1.10.4). There is no difference in the syllables of the metre and this tendency of insertion of *h* in euphonic changes is not noted in Vedic literature by the compilers of Vedic variants. So the change in the Śaunaka recension is, perhaps, due to pronunciation and consequently due to rapid euphonic change. A pause on *gra ā* tends to the insertion of a soft *h* which subsequently changed to *h* in writing. Further it is attested by the fact that the word *anugreha*(?) or similar does not occur in Vedic literature whereas the word *anugra ā* is known from the Ṛgveda onwards (MWD). So the Paippalāda recension preserves a better text which befits the context both phonetically and sementically. So the text should be restored to *sajātānugraha ā*. The change of *ar* to *ṛ* is not a phonetic but a root variant (Paipp. 1.7.4 *karomi*; Śaunaka 2.2.4 *kṛṇomi infra*).

The qualitative change from *u* to *i* is also due to a root variant (*infra*) (Paipp. 1.4.6) *sāṁśrutam*, Śaunaka 1.3.6 *saṁśritam*).

The change of *j* to *c* is not found in the Paippalāda version and the Śaunaka recension but as a variant in Orissa version and Kashmira version of the Paippalāda recension itself. The Orissa recension reads *upajīkāḥ* (Ed. Durgamohan Bhattacharya 1.8.4) and also the Śaunaka recension (2.3.4). Bloomfield and Edgerton call it the nearest approach, purely phonetic or Prakritic change (VV. II. p. 33). Renou (Belvalkar Fel. Vol. p. 63) has observed this softening tendency in the Paippalāda recension in other words also viz. *gṛṣṭi>kṛṣṭi*; *gāṣṭhā>kāṣṭhā*; *tagari>takarī*. Similarly *upajīkāḥ>upacīkāḥ*. Bloomfield (AJP. VII pp. 48ff) suggests its correspondence with Pāli *upacīkā*.

It is quite probable that the softening. (*j*>*c*) might be a local tendency of Kashmirian language which changes it to *upacīkaḥ* and the standard form might have been *upajīkaḥ* which is preserved in both Orissa version of the Paipp. and the Śaunaka recension. Monier Williams (MWD) does not note the word *upacīka*.

Contrary to the above tendency a variant reads *tadaspari* for *tataspari* (Paipp. 1.9.1). Grammatically the word *tadaspari* is incorrect. So it can be concluded that it is due to local phonetic tendency and the Orissa version presents a better text.

The change of *th* to *p* in *arusthānam* 1.8.4 (variant *aruspāna* and *aruspāmidam* in 1.8.3) is also perhaps due to localization of the sound. Since it is not an orthographical variant (*vide* VV. which does not note this change), we can support the localization.

So the text of the Orissa version is nearer to the original. The variant of *dya* and *dhya* (Paipp. 1.6.1) in *tanvamadhya*. Śaunaka 1.1.1 *tanvoadya* appears to be an orthographic variant. The Paippalāda version *adhyā* does not convey the meaning whereas *adyā* conveys the meaning. As discussed previously (*a*>*ā*) the locative sense is more appropriate in the context. This orthographical tendency is found in other Vedic literature as well (VV. II. pp. 405-6). So the text may be restored as *tanvamadyā*. The vulgate is contamination of both the texts.

The change of *bh* to *c* (Paipp. 1.10.3 *bhrājam*; Kashmira variants *vrājam* which is found in Śaunaka recension also and a variant in Mūlakośa *cāja*) is also a local tendency of the word.

The change of *bh* to *v* (in Orissa recension *bhrājam* 1.10.3 it (variant *vrājam* in Kash. as in Śaunaka f.n.); Mūlakośa *cāja* (*op. cit.*) and Śaunaka *vrājam* 1.16.1 involves a lexical shift. This tendency is found in the rest of the Vedic literature also (VV. II. pp. 114-115).

Vrājam is obscure in *b* and Bohtlingk and Roth translate it as 'troopwise' (WAV. 1.16.1). The commentator explains it absurdly as '*bhrājamānam* or *bhrajamānām* as 'shining' and qualifying either the night or the 'hearty' man whom the demons have risen to injure (WAV. 1.16.1). Semantically the

possibility of *vrājam* text may be ruled out. It refers to the glittering group of stars represented by Atri in the *amāvāsyā* night. The moon on the *amāvāsyā* night is invisible and glittering of stars again and again (*bhrāj*. Acc. gerundative form Pāṇ, *ṇamul*) create terror and a prayer for protection from them is made. The sense glittering in the contrast of black night is more appropriate in the context.

The change of *bhrājam* to *vrājam* may be due to the group of stars. Moreover singular form *udasthāt* could have enjoined *vrājam* if at all needed. The use of accusative in *vrājam udasthāt* is incorrect. It should have been *vrājaḥ udasthāt*. The variant *udasthād bhrājamatriṇaḥ* exhibits that an attempt was made to use singular conjugational form with *vrājam*.

So the construction and context shows that the text *vrājam* is incorrect. There is no difficulty in the construction of the text *bhrājam* which is further corroborated by the commentator. So the text of the Orissa version is correct.

The phonetic variant *y* and *t* (*yat* Paipp. 1.8.1 and *tat* Śaunaka 2.3.1) is purely due to the change of pronoun.

The chang of *s* to *v* is purely due to the change of the stem (Paipp. 1 5.2 *diśaḥ*; Śaunaka 1.11.2 *divaḥ*).

The construction of the adjective *catasraḥ* (fem.) should be with the feminine word *diś* and not with *di v*. The idiom expresses four *diś* and four *pradiś* which are generally used together. So the text of *catasraḥ diśaḥ* is better than *catasraḥ divaḥ*.

The *orthographic difference* is found only in the style of *m* and *anusvāra* Śaunaka 1.6.2. *viśvambhuvam*; Paipp. *viśvaṁ bhuvam*) which has become so common in later Sanskrit that it is absolutely negligible. It does not admit any phonetic variant these days which might have been prevalent in the times of the Vedas or the Prātiśākhyas.

But the genuine orthographic variant admitting phonetic change has been discussed in *dhya* and *dya* (*supra*).

SANDHI

There are two instances of the same nature where *o* in the first word is followed by *a* in the second word. In the Paippalāda recension *a* retains itself whereas in the Śaunaka recension, it is

elided and indicated by an *avagraha* (Paipp, 1.7.5 *yaḥ klandāstamiṣīcayo akṣakāmā manomuḥaḥ* and variant in Śaunaka 2.2.5 being *iṣicayo*[s] *kṣakāmaḥ*. Although *a* is often not written in the Saṁhitās, being dropped in about three-fourth of its occurrences in the ṚV. and in about two-third in the AV. (Whitney : Sanskrit Grammar,-135 c); but the evidence of the metre shows that 99 instances out of 100 in the RV. and in about 80 in the AV. and in the metrical parts of the YV. it is, whether written or not, to be read, and at the same time shortens the preceding dipthong to *e* or *o* (Wackernagel, *Altindische Gramm.* I.p. 324; Macdonell, V. Gr. p. 66).

In the present case, the evidence of the metre is the best. The *Anukramaṇī* calls it a *bhurij* but according to Whitney it is a regular *anuṣṭup* (WAV. p. 40). Undoubtedly it is a regular *anuṣṭup* which has lost one of its syllables due to *sandhi* and has seven syllables. The reading given by the Paippalāda recension is correct as it does not elide *a*. Another observation may be made in this context that the Paippalāda recension does not admit the elision in *pādas* whereas Śaunaka had made it a regular feature. It is supported by the next line also where the text is Paipp. 1.7.5.

tābhyo gandharvapatnībhyo apsarābhyo[s] *karāṁ namaḥ* and Śaunaka's (2.2 5) variant being-*bhyo*[s] *psarābhyo*.

In both the recensions elision has been made in the *sandhi* when it occurs in a *pāda* and by this *sandhi* there is no injury to the metre. Regarding the metre Arnold has also remarked that this feature is not in the older part of the ṚV. but became popular later on (Vedic Metre, p. 77). Thus undoubtedly the original text must have been preserved by Paippalāda recension because it is regular and does not harm the metre in any way.

Lengthening variant is found in Paipp. 1.4.1.1 *vidma te śara*, Śaunaka 1.3.1 *vidmā śarasya*. The lengthening and the absence of lengthening are regularly found in Vedic literature. According to Macdonell, lengthening was shortend in later Saṁhitās (Macdonell, Vedic Gr. p. 62. f.n. 9.). There is no change of metre due to the shortening or lengthening of metre. So we can assume that the lengthening viz. *vidma* might have been original text which was shortened by Paippalāda recension.

At an instance $a+e$ do not admit sandhi in the Paippalāda

recension (Paipp. 1.6.2 *upa na ehi*). The variant *punarehi* Śaunaka 1.1.2) does not throw any light on the rule of sandhi. So we should take the text correct.

The classical Sanskrit admits *sandhi* to *visarga* which is preceded by *a* and followed by *a*. The rule has been followed by Śaunaka recension (2.3.6 *rākṣasa ārād*) whereas Paippalāda 1.3.4 has not admitted the sandhi and reads *rakṣasaḥ ārat*. As observed in the context of elision of *a* when *o* precedes the cause is apparent since the word *rakṣasaḥ* occurs in Paipp. 1.3.4(3) and *ārād in* 1.3.4(4), the sandhi has not been admitted whereas the Śaunaka recension has admitted *intra-pāda* sandhi. Pāṇini had already noted such a trend of *intra-pāda* sandhi (cf. Pāṇ. VI.1.115 *prakṛtyāntaḥ pādamavyapare*) which exhibits the *pāda*-consciousness of admission or non-admission of *sandhi*. That is why Paippalāda and Śaunaka recensions give different texts. *Visarga* when followed by *s* changes to *s* in classical Sanskrit. The Paipp. 1.8 3 reads *arusthānam* whereas Śaunaka 2.3.5 reads *aruḥsrāṇam*. But the sandhi problem is the same notwithstanding the variant in the word *sthānam* and *srāṇam*. According to Whitney the proper reading is *arusrāṇa* or *aruḥ-srāṇa* (WAV. 2 3.3), yet the abbreviated equivalent *arusrāṇa* is found in nearly all the Mss. (Whitney, Sanskrit Grammar, Art. 232a, Macdonell Ved. Gr. p. 71). The scheme of metre does not throw any light on it. So both the recensions opted optional prevalent forms and the text of the Paippalāda is also not incorrect.

STEMS

The stem variants may be classified in a number of categories and the reasons for correct readings may be asssigned:

Repetitive. In Paipp. 1.3.1 the text is *pṛthivīm viśvadhāyasam* which changed to Śaunaka 1.2.1 as *pṛthivīm bhūrivarpasam*. The first line reads *parjanyaṁ bhūridhāyasam* in both the versions. Both *viśvadhāyasam* and *viśvavarpasam* are found in the ṚV. and AV. So it appears that the change in the Śaunaka recension is to avoid repetition in the second line and the original text would have been preserved by the Paippalāda recension.

But at another instance repetition in a word has been intro-

duced in Śaunaka version e.g. Paippalāda 1.6.2 *vāstoṣpate ni remeya mayyeva tanvāṁ mama*. The metre has seven syllables which can be thought complete by splitting up *tanvām*=*tanuām* as the Vedic material structural shows. But in Śaunaka there is an attempt to make the metre complete viz. 8 syllables. Since there is a primitive metrical structure and there is actual disturbance in the word *tanvām* in the Paippalāda recension, it can be concluded that the repetition occurred to avoid the disturbance in a metre although it does not carry idiomatic expression. So the text of the Paippalāda is original.

Phonetic. Originally in an example the variant was that of phonetics but due to its absolute change, it could be understood to be a stem change. The example is Paipp. 1.7.2, *ekayuvo*, Śaunaka 2.2.2 *eka eva*, the variant being *ekāyuva*. To reach the conclusion that originally it was a phonetic change, the variant provides an important clue. The word *eka eva* underwent the phonetic form *ekay eva* subsequently by lengthening to *ekāyava* (variant). But the succeeding labial sound provided it an *u* in pronunciation and the form in Paippalāda became *ekāyuva* which is neither grammatically nor semantically correct. So the form should be reconstructed as *eka eva* to be read as *ekay eva*. The stem change *vrājam* occurred from the gerundative form *bhrājam* has been discussed in phonology (*supra*).

Pronoun. The pronoun form *yat* (Paipp. 1.8.1) is changed to *tat* (Śaunaka 2.3.1). But the style of expression shows that the Śaunaka text *tatte kṛṇomi bheṣajam subheṣajam yathāsasi* is a recast of some original which was simple in expression and construction viz. Paipp. *bheṣajam subheṣajam yatte kṛṇomi bheṣajam*. Another cause which may be assigned to the change is the change of the position of this pronoun. In Paippalāda it is in subordinate clause whereas in Śaunaka it is in principal clause and is used as a demonstrative pronoun. So due to the metathesis of the *pāda* the pronoun had to be changed accordingly. Semantically both the texts are relevant in the context.

Ending of Stem: The Paippalāda 1.7.2 reads *suśevaḥ* with the stem *suśeva* (*a* ending) whereas the Śaunaka 2.2.2 has read it as *suśevāḥ* with the stem *suśevas* (with *s* ending).

Generally there is a tendency to change consonant stems to vowel endings. But in this case, the stem *suṣeva* is found in ṚV., AV., TS. and VS. (WMD) whereas the *s*-ending is found only in the Atharvaveda. The antiquity of the stem is preserved in its original form in the Paippalāda version. So we can take the original stem ending in *a* and restore the text as *suṣevaḥ* and not *suṣevāḥ*.

Splitting of words. The Paipp. 1.10.1 *amīvāyāstu cātanam* (variant) : *amīvāyāstu cātam* WAV. p, 17) has been changed to Śaunaka 1.16.2 as *tadaṅga yātucātanam*. The word *cātanam is* common to both the recensions and found in the variant *cātam*. It appears that the *yāstu* in *amīvāyāstu* was slowly split up and transposed with the word *cātanam*. It did not convey the exact meaning. So a popular word *yātu* resembling *yāstu* was substituted and the Śaunaka text became *yātucātanam*.

The word *amīva* was becoming out of fashion and in the Śaunaka recension there is an attempt at siplification. That is why the difficult word was eliminated and simple word to fill in the metre i.e. *tadaṅga* (which does not exactly fit in the situation) was admitted.

So it appears that Orissa version correctly reads the text *amīvāyāstu cātanam*

Substitute of Old Stems. Due to the change in language, few old stems were being substituted to new ones. The example is found in Paipp. 1.4.1 *bhūriretasam* and in Śaunaka 1.3.1 *śatavṛṣṇyam*. The stem *bhūriretas* is found in the ṚV. AV. and VS. (MWD) whereas *śatavṛṣṇyam* is found exclusively in the AV. (MWD).

Contextual Change. Some of the stems appear to have been changed with the change of the meaning of the context. The Paipp. 1.8.3 reads *arusthānam* (for sandhi *op. cit.*) and Śaunaka *aruḥsrāṇam*. The variants in Kashmirian recension are *aruspādam* and *aruspānam* (WAV. p. 1). Both the Kashmirian texts do not convey any meaning, so they may be rejected. Are they phonetic or graphic ? The variants are *sthānam* and *srāṇam*. The text *arusthānam*, the place of the pain does not convey the full sense but the text *aruḥsrāṇam* i.e. the flux of the sore, conveys the full sense. Here in the

change of the context both the readings became popular whereas Śaunaka text is better.

Psychological Change in Stem. The use of pronoun in Paippalāda 1.3.4 *oṣadhīrimāḥ* and the change to an adjective *oṣadhayaḥ śivāḥ* (Śaunaka 2.3.6) appear to have changed due to a change in psychology of a prayer to pacify all the medicines. So a simple pronoun *imāḥ* was substituted to an adjective *śivāḥ.*

Similarly in Śaunaka 1.10.2 the text was *ugra* whereas in Paippalāda recension 1.9.2 it is found as *deva* which also shows the psychological reason for the substitute.

Miscellaneous. Some other variants whose reason could not be explained are as follows :—

Paipp.		Śaunaka	
1.3.4	*asmat*	2.3.6	*rakṣasām*
1 5.1	*suvṛktim*	1.11.1	*sūtau*
1.5.2	*diśaḥ*	1.11.2	*divaḥ*
1.9.2	*śatam*	1.10.2	*sākam*
1.9.2	*vyapāye*	1.10.2	*tavāyam*

NOMINAL SUFFIXES

The optional forms in the same case may be observed as variants in Paippalāda and Śaunaka versions. Paipp. 1.3.4 *oṣadhīrimāḥ*; Śaunaka, 2.3.6 *oṣadhyaḥ śivāḥ.*

In this case the metre in the first *pāda* is irregular in the Paippalāda recension whereas in the Śaunaka recension it is irregular in the third *pāda.* One syllable is less in the Paippalāda whereas in Śaunaka there are two syllables in excess. It shows that the general scheme is that of 12 syllables.

The anamoly of the Paippalāda recension is removed if we accept the text of the variant of the Śaunaka recension viz. *oṣadhyaḥ imāḥ* (by sandhi *oṣadhaya imāḥ*). It appears that originally there might have been the text *oṣadhaya imāḥ* while it was later on changed to the variant of optional case of *oṣadhayaḥ* viz. *oṣadhīḥ.* So the Śaunaka version is correct here.

The variant of *nominative* to *accusative* in Paipp. 1.3.2 *aśmā bhavatu nastanuḥ*; Śaunaka 1.2.2 *aśmānaṁ tanvaṁ kṛdhi*

is due to the change in the use of root and conjugational suffix.

Nominative to Ablative:—The demonstrative pronoun *adaḥ* (Nom. Sg.) in Śaunaka 1.8.1 changed to *amuṣmād* (Abl. Sg.) in Paipp. 2.3.1. The cause appears to be that in Pairpalāda, it was an adjective of Abl. Sg. *parvatāt* whereas in Śaunaka it became an adjective of *bheṣajam*. The full reading has changed its position (*infra*). Syntactically, the word *adaḥ* has an intervened situation by the words *yadavadhāvati* (i.e. demonstrative pronoun→pronoun→verb) whereas in Paippalāda, the demonstrative pronoun is not so much intervened. There is only one word *adhi* which itself qualifies *parvatāt*. So the sentence of Paippalāda is correct and simple whereas the Śaunaka reading is complicated. Moreover, in the Śaunaka recension, the use of the verb *avadhāvati* conveys far-fetched sense. Hence the text of Paippalāda may be taken as original. The change of *vocative* to *genetive* cases (in Paipp. 1.4.1 *vidma te śara* and Śaunaka 1.3.1 *vidmā śarasya*) appears to be later. The use of nominative and accusative with the root *vid* is found in ṚV., VS., ŚB., with word *te* (VV. III. p. 339) which shows its antiquity. The change of *te* (although a genetive case) transformed and to complete in metre an additional suffix had to be opted. *sya* fitted best in the situation.

So it appears that the original text must have been *vidma te śara*.

The change of *nominative* to *locative* is due to the change in the number of the adjective which followed its substantive. *Asau* (in Paipp. 1.5.1 *vaṣaṭ te pūṣanasau suvṛktimaryamā*) was an adjective of *aryamā* (but in Śaunaka. 1.11.1 *vaṣaṭ te pūṣannasmintsūtā*), the adjective changed number in accordance with substantive. This change is the change of action.

The difference of *instrumental* and *locative* in the Paipp. 1.7.3 *apsarābhiḥ* and Śaunaka 1.2.3 *apsarāsu* is found. The use of both these cases show that the text of the Śaunaka recension is better here. There are two grounds for this conclusion: the first that locative is used to express the sense 'amongst' which is intended by the *mantra* (*apsarasvapi gandharva āsīt*). The second that the conjugational form *āsu*

appears to be influenced by localization and the Śaunaka recension preserves the correct form *āsīt*.

So it appears that Paippalāda has transformed the verse and that of Śaunaka is a better text.

The change of *locative* to *instrumental* in Paipp. 1.2.4 *praśastiṣu* and Śaunaka 1.4.4 *praśastibhiḥ* is due to the denotation of circumstances. Here *praśastiṣu* which expressed a situation of eulogy has been transposed to the instrumental case *praśastibhiḥ* which is the cause of the creation of the circumstances. Similar cases are found in VS., TS., KS., ŚB., TB, ĀPŚ. also but not in the ṚV. (VV. III). A cause of application in sacrifice (*viniyoga*) may be traced out in later *sūtra* literature.

The change from *locative* to *genetive* has been discussed (*supra Phonetics—dya* and *dhya*).

CONJUGATION (ROOTS)

In a few readings there was no root in the Paipp. recension 1.8.1. *Amuṣmīdadhi paravatāt avatkamasi bheṣajam*) but in the Śaunaka recension the root came in (Śaunaka 2.3.1 *ado yadava dhāvatyavatkamadhi parvatāt*). The context shows that the root in the context in Śaunaka appears to be superfluous. So Paippalāda text is better. In case the root in (Paipp. 1.7.3 *āsu* and Śaunaka 2.2.3 *āsīt*) is the same but in conjugational suffix is different. The conjugational form *āsu* is not found in Vedic literature. The sense conveyed is the same as that of the Śaunaka recension viz. *āsīt*.

So most probably the change is due to the localization of the suffix. Such suffixes are still found in Lyallpur district (Pakistan) *hāsu* for *āsīt*. So Śaunaka text is better here.

The same root with a different group is found as variant in Paipp. 1.7.4 *karoti* <*Kṛ*. and Śaunaka 2.2.4 *kṛṇoti* <*kṛ*. The ratio of the number of the variants in *karo* and *kṛṇo* group in the AV. is 1: 13 (VV.I.p. 118). So it appears that *kṛṇo* group was quite popular. But in later literature *karo* group was becoming popular. So both the readings may be taken as correct.

Different roots with similar meaning are found in Paipp. 1.2.3 *brū: upa brave* and Śaunaka 1.4.3 *upa hvaye*. Both the

expressions carry almost similar meaning and both the roots with the prefix *upa* are used from ṚV. onward (MWD). So both the variants are correct. But in Paipp. 1.3 2 *aśmā bhavatu nastanuḥ* and Śaunaka 1.2.2 *aśmānam tanvaṁ kṛdhi* although the sense of the hymn is similar, yet the roots are different. This change is due to the change in person. In Paippalāda it is used in third person and hence the root *bhū* is used whereas in Śaunaka the prayer is in second person and hence *kṛdhi* is justified. But there are other instances where the root together with its meaning is different in Paipp. 1.4.6 *śaṁśrutam* and Śaunaka 1.3.6 *saṁśritam.* The roots became different due to a phonetic variant of *i* and *u* from *ṛ* but conveyed different meanings. The context *yadāntreṣu gvinyorya-dvastāvādhi saṁśrutam/saṁśritam* evidently refers to the flux of urine in the blader. So the reading *śaṁśrutam* becomes useless and *saṁśritam* can be taken as the text without any doubt. [Is it from original *saṁśṛtam*?]

At Paipp. 1.5.1 and Śaunaka 1.11.1 the text is *ṛtaprajātā* with a variant in footnote *ṛtapradātā*.

Since the text in both Orissa version of Paippalāda and Śaunaka is the same and the context shows that the meaning is generator of *ṛta*, the text *ṛtaprajātā* is a better.

Similarly the variant *hatayāmasi* in Paipp. 1.5.3 for *hāpayāmasi* which is found both in Orissa as well as Śaunaka version may be rejected and the text *hāpayāmasi* may be accepted as a correct reading.

The avoidance *of* repetition appears to be a cause of the change in Śaunaka recension in a root.

The Paipp. 1.6.4 reads *saṁ śrutena rādhiṣīya mā śrutena vi rādhiṣi* is found in Śaunaka 1.1.4 as *gamemahi.* Since the root *rādh* has been used twice in the Paippalāda, it appears that Śaunaka has tried to avoid it and has substituted it by a different root. The metrical structure of the Paippalāda version appears to be older whereas the Śaunaka version is in accordance with classical metre. Moreover in the first line, the reference is that of I (*aham*) whereas in the Śaunaka it is first person-plural (*asmān*). So the version of the tense, mood and number had to be changed which fitted in the metre. It was in *gamemahi* which not only fulfilled the requisite desiderata but

also suited to avoid repetition. So the Paippalāda text *rādhiṣīya* appears to be original.

Tense: The change from imperfected to present is found only once (Paipp. 1.9.4 *amuñcam*; Śaunaka 1.10.4 *muñcāmi*. The cause is that the legendary event is expressed by past. In the change, there may be a tendency of continuity or a wish of continuity in future (also cf. VV.I.pp. 140 ff.). Undoubtedly the use of the present should be presumed to be a later change. On this test, the text of Paippalāda *amuñcam* appears to be original. The change of mood the *rādhiṣīyā* (Paipp. 1.6.4) and *gamemahi* (Śaunaka 1.1.4) has been discussed (*supra*).

Suffixes: With change in the situation or the object governing the verb, the suffixes had to be changed accordingly. The change of first person in Paipp. 1.3.2 was changed to 2nd person in Śaunaka (1.2.2).

The words which have optional forms in the suffixes in the Vedas are sometimes found different in Paippalāda and Śaunaka recensions e.g. Paipp. 1.9.2 *jīvāt* (*t* suffix); Śaunaka *jīvāti* (*ti* suffix) which are found optionally in the Vedas.

No definite conclusion can be drawn with the statistical usages in the Vedic language where *t* suffix is used with 35 roots and *ti* suffix with 30 roots (MVG. p. 322). According to Bloomfield and Edgerton, "these optional endings of the subjunctive interchange in general without chronological indications; but metrical criteria are sometimes involved since the shorter endings *s* and *t* help to produce shorter lines (VV.I.p. 170). So no definite conclusion can be drawn.

The change of ending in Paippalāda is *sāsahi* (1.10.2 with a variant *sāsahe*). The Śaunaka recension (1.16.3) reads *sāsahe*. The Śaunaka recension (1.16.3) reads *sasahe*.

According to Whitney, the short *a* in the reduplication of *sasahe*, though against the metre and in part against the usage, is read by all the MSS. and the Comm. to Prāt.iii. 13 (WAV). But the Prātiśākhya quotes the example *sāsahe* which is nearer to Paippalāda.

So it appears that the original *sāsahe* took two shapes: (*i*) *sasahe* (*ii*) *sāsahi*. Hence *sāsahe* appears to pe original. The variant of lengthening of suffix is found in Śaunaka 1.3.1 *vidmā*

whereas in the Paippalāda 1.4.1 the text is *vidma*. No reason may be assigned with certainty.

The localization of the suffix *t* in *āsīt* to *āsu* has already been discussed (*supra* roots).

Prefixes: In the Paippalāda recension the prefixes are found separate whereas in the Śaunaka, they are joined with the verb.

Paipp. 1.6.1 *pari yanti*; Śaunaka 1.1.1 *pariyanti*

Paipp. 1.9.2 *pra suvāmi*; Śaunaka 1.10.2 *prasuvāmi*

On the contrary, in an example the prefix joined with the verb in Paippalāda (1.6.4.) *upahūto* whereas in Śaunaka, the verb is intervened by a number of words *upāsman vācaspatirh-vayetām*. The change between *anu* and *adhi* with *āha* is found in the Paipp. (1.10.1) and Śaunaka (1.16.2). The semantic value of both in particles is almost the same. Nothing can be restored with surety.

Another example of change is *upa* and *punar*. The Paipp. 1.6.2 reads *upa na ehi* (variant *upa nehi*) whereas Śaunaka reads *punarehi*.

By the reading *upa na ehi*, metre has an extra syllable. Perhaps due to this, the word *upa* was substituted to *punar* with loss of *na*. But the context shows that there is no circu-mstances for the use of the word *punar* because it is the first invocation in the beginning of the Veda. Perhaps Śaunaka is using it in the context of some previous invocation. Taking the evidence of the metre the text may be restored as *upa nehi* (i.e. variant) and it may be pronounced as *upa na ehi*. Perhaps the Orissa version adopted the text in the manner in which it was recited.

A similar case is found where the change is that of *hi* to *su* Paipp. 1.3.1 *vidmo hyasya*; Śaunaka 1.2.1 *vidmo svasya*.

Undoubtedly in Paipp. recension the sandhi is wrong because Atharvaveda Prātiśākhya (ii. 40) prescribes a surd sonant to change with a position with the following sound (*visarjanīyasya parasasthano* (*S*) *ghoṣe*. But in the Śaunaka recension the sandhi is correct.

This change might have happened due to the phonetic similarity of *h* and *ṣ* (though *kh*) which was its prevalent pronunciation.

CHANGE IN POSITION OF WORDS

In Paipp. 1.3.2 the adjective and substantive are intervened by other words. *Aśmā bhavatu nastanuḥ* but in Śaunaka 1.2.2 with the change of the suffix adjective and substantive were placed together to suit the metrical position. But in Śaunaka the metre has less syllables (7 instead of 8).

In Paipp. 1.3.4 the text reads *asmat* whereas in Śaunaka it is found as *rakṣām.* In the second *pāda,* the word *rakṣas* has already been used. So its use in the fourth *pāda* exhibits a tendency of stylistic repetition which is absent from Paippalāda version. The metre also exhibits abnormalcy. So it appears that it is a superfluous substitute for some other word which is confirmed by the text of Paippalāda recension. Most probably Paippalāda is correct here.

CHANGE IN POSITION

Metathesis is one of the reasons in the change of position of the Paippalāda and Śaunaka recensions.

A complete line has been transposed from Palppalāda 1.5.4 to Śaunaka 1.11.4. As a result of the metathesis of the line, immediately following word in *jarāyavattve* (*S*) *va jarāyu padyatām.* Śaunaka (1.11.4) has admitted sandhi which has made a change in the following *pāda* in the word *ava.* So the metre of 8 syllables has been reduced to seven syllables. This position has not changed in the Paippalāda recension which retains correct metre. From the evidence of the metre we can assume that the metathesis of the line might have occurred in Śaunaka recension. In Paipp. 1.7.2 and Śaunaka 2.2.2 there is a metathesis of a full *pāda.* The variant in the word *eva eka* has already been discussed (*supra*). The syllables in the metre in both the cases are same except that there is a metathesis. So there is no evidence for the restoration of the text.

In Paipp. 1.8.1 there is a stylistic repetition in the word *bheṣajam* (*bheṣajam subheṣajam yatte kṛṇomi bheṣajam*). But in Śaunaka 2.3.1 the word *asi* follows in the ending. According to Whitney at the end, *asati* would be a very acceptable emendation.

But the evidence of Paippalāda gives a certain clue that it is a later addition for avoiding the repetition.

So the Paippalāda text may be correct here.

In Paipp. 1.10.4 *yadi haṁsyaśvam yadi gāṁ yadi pūruṣam* and Śaunaka 1.16.4 *yadi no gāṁ haṁsi yadyaśvaṁ yadi pūruṣam*, both the text admit *ay* in the place of *i* and in the euphonic change of contraction viz. *haṁsyaśvam* and *yadyaśvaṁ*. The metre in Paippalāda has less syllables viz. 5 whereas Śaunaka has fulfilled the metre by adding a word *no* in the first line and the second line being complete with 8 syllables.

If we apply the test of splitting of the sandhi of *y*, the Paippalāda version becomes complete i.e. *haṁsi+aśvaṁ*=6 syllables whereas in Śaunaka. a syllable stands in excess. It shows that the addition of *no* to fulfill the requirements of the metre was the resultant of the metathesis which took place from the original position.

Hence Paippalāda recension is correct and original here.

Similarly the tendency to complete the metre appears in Śaunaka recension by adding unidiomatic expressions which do not suit in the context. The Paippalāda 1.10.4 reads *sīsena (sivsena vidhyāmastvā)* has seven syllables but in Śaunaka 1.16.4 *taṁ tvā sīsena vidhyāmaḥ* fulfils the metre with 8 syllables. But the addition is not commendable. Had it been original, it would have not been changed on the risk of metre.

So here also Paippalāda reading is correct. The metathesis of the word occurs in the Paippalāda and Śaunaka recensions at one place (Paipp. 1.7.1. *deva divya*; Śaunaka 2.2.1. *divya deva* without any change in the suffix of metre.

Here we can apply profitably the test of the structure of metre in the end. The structure in the end in both the recension is (—v--v) which is correct in Śaunaka 2.2.1. (*b*, *c* and *d*) and also in Paippalāda 1.7.1 (*b*, *c* and *d*). But in Paippalāda the 8th syllable in conjunct in all the three whereas in Śaunaka it is conjunct in two except the case in hand. If we accept the text *deva divya* of the Paippalāda as original, the structure of metre both in Paippalāda and Śaunaka becomes the same.

So we may assume that the Śaunaka made the metathesis later on which disturbed the symmetry of the metre also.

Hence Paippalāda recension retains the original version of the text,

The change of voice viz. active in Śaunaka (1.1.4.) and passive in Paipp. 1.6.4 is also responsible for the change of the position of words. Śaunaka *upasmān vācaspatrhvayatām* and Paippalāda *upahūto* (S) *haṁ vācaspatyuḥ.*

In both cases the metre is abnormal so no definite conclusion can be drawn.

Transposition and introduction of new words is also one of the causes for the change: Paippalāda 1.8.1 *amuṣmād-adhi parvatāt, avatkamasi bheṣajam* and Śaunaka 2.3 1 *ado yadavadhāvatyavatkamadhi parvatam.*

The change of *ablative to nominative* has already been discussed (*supra*).

Undoubtedly *adas* (in the change in suffix) *avatkam, adhi* and *parvata* (with change in suffix) belong to original version.

The context shows that the use of accusative *adhi parvatam* (to the mountain) is worse than the text *adhi parvatāt* (from the mountain). Perhaps accusative in the word *parvata* has been used due to nom/acc in *bheṣaja* which may be original because the world *avatkam* found in both the recension which qualifies *bheṣajam* and will not convey the sense if it qualifies *parvatam.*

Due to the similarity of sound of *amuṣmādadhi* the similar root *avadhāvati* was inserted. *Dhi* being uprooted from this place was fixed elsewhere and the best location was the similar word. *asi* which not only disturbed the location of the words but also the meaning in the context.

Hence Paippalāda version appears to be original. The change of position of the words and consequently the meaning is also an important feature of the comparison of the Paippalāda and Śaunaka recensions.

The Paippalāda 1.9.2. *śatam sahasraṁ pra suvāmyanyānayaṁ no jīveccharado vyapāye.*

The Śaunaka 1.10.2 *sahasramanyā prasuvāmi sākam śatam jīvati śaradastavāyam.*

Undoubtedly the words *śatam, sahasram* (with transposition); *pra suvāmi* (with minor change) *jīvāti* and *jīvāt* (with

suffix change) and *śarado* belong to the original text. The change is found in *anyān, sākam* and *vyapāye tavāyam.*

The context shows that on the birth of a child, the word 'other' may be used and not 'simultaneously'. The sense of *sākam* is not very convincing here because there are prayers in Vedic literature for the birth of more progeny but not for twins. So *anyān* is a better text.

In the other case undoubtedly a different word *vyapāye* although it is not used frequently in Vedic literature has been substituted to the simple expression *tavāyam.* In the expression *tavāyam, tava* does not suit in the context.

The expression *śatam sahasram* befits much more in the context because it conveys a benediction better than the Śaunaka recension. No doubt there is a mixture in both the texts, yet Paippalāda appears to be better in this context.

ADDITION OF LINES

One of the causes of the addition in lines is the stylistic emphasis which is laid down on an idea with the change of substantives on the analogy of the previous line. Both in Paipp. 1.2.4. and Śaunaka 1.4.4 the hymn occurs *aśvā bhavatha vājinaḥ* but on the analogy of this expression, the Śaunaka adds a line *gāvo bhavatha vājinīḥ.* This is perhaps due to the recitation of the verse where a benedictory stanza has been applied to other substantives.

Similar expression has been repeated on the recitation of the qualities of a medicine where much more exaggerated expression has been added to the previous expression. Both Paippalāda 1.8.2. and Śaunaka 2.3.2. read *śatam yā bheṣajāni te.*

Besides the Śaunaka recension adds *sahasraṁ vāghajāni te.* Here *śatam* has been changed to *sahasram,* an exaggerated expression whereas *bheṣajāni* has been provided with a synonymous substitute *aghajāni.*

The variant *vā ca yāni* is due to phonetic change of *j* and *y* and *gh* to *c* which does not appear to correct because the stylistic repetitive expression is conveyed by *aghajāni* and not *ca yāni.*

So in both the above cases, the Śaunaka recension has added new lines.

In another case, both Paippalāda 1.8.4 and Śaunaka add repetitive lines but of a different nature.

The Paippalāda has repeated the same idea in synonymous words whereas Śaunaka's repetition is elliptical in nature being the repetition of the lines found in 2.3.3 (3-4); 2.3.4 (3-4); 2.3.5 (3-4) viz. *tadu rogamaśīśamat* the Paippalāda's line *arusthānamasyātharvaṇam* which has been substituted in following line as *rogasthānamasyātharvaṇam* whereas the Śaunaka the change of both the lines is of a different nature.

SYNTAX

In Paipp. 1.6.4 the suffix *ta* is governed by genetive case (*upahū to* (S) *haṁ vācaspatyuḥ* whereas the Śaunaka recension is in active voice 1.1.4. *upāsmān vācaspatirhvayetām*). Whitney comments that the Paippalāda text is badly corrupt. But has compared it with similar expression (AB. ii, 27; VS. ii. 10b, 11a (WAV).

It appears that the Paippalāda expression is a primitive expression whereas Śaunaka expression is later. Some expressions resembling the Śaunaka recension are found in TB. ŚB. ĀS. (VV. III. p. 115). So it is quite probable that the expression of the Śaunaka might have been later and influenced the later literature.

In Paipp. 1.7.1 *ya* suffix in *īḍyaḥ* has been governed by instrumental case. The word *namasā* is found in 1.7.2 also in the hymn *namasā suśevaḥ* but in Śaunaka recension, the declensional suffix has been substituted to an adjective of the substantive *īḍyaḥ* viz. *namasyo vikṣvīḍyaḥ* (2.2.1). Similarly in Śaunaka (2.2.2) also the word *namasyaḥ* has been rendered for *namasā*. So no definite conclusion can be arrived at.

So in this paper 64 readings have been discussed on merits. In 29 the text of the Paippalāda recension appears to be better; in 9 the text of Śaunaka text is better; in 8 cases both recensions change the text and in 21 readings no conclusion could be drawn with certainty.

Taking the proportion of the Paippalāda and the Śaunaka it can be concluded that the Paippalāda preserves an older and better text.

2

अथर्ववेद सम्बन्धी अध्ययन का इतिहास

(पाश्चात्य विद्वानों के सन्दर्भ में)

कृष्णलाल

(An element of curiosity generated a kind of special interest in the Atharvaveda amongst Western scholars. The article gives in detail an account of the publication of the Atharvaveda and the literature accessory to it, the various translations of this Veda and critical notes on the same. The author of the article does not find in the Atharvaveda any description of magic—either 'pure' or 'black'. He offers to analyse them in different, say medicinal, perspective. The article presents a scholarly analysis of the translations of the Atharvaveda done by Whitney, Bloomfield and Griffith, and critical books and notes written on the Atharvaveda by different Western scholars. Ed.).

वैदिक वाङ्मय में ऋग्वेद के पश्चात् अथर्ववेद विद्वानों में पर्याप्त लोकप्रिय रहा है। इसलिये बहुत पहले इसका अध्ययन आरम्भ हो गया था और कुछ विशेष विद्वान् इसके सम्पादन, अनुवाद, टिप्पण आदि अध्ययन में प्रवृत हुए। इनके आकर्षण का बहुत बड़ा कारण अथर्ववेद की विशेष स्थिति रही है। इस वेद के स्वरूप और विषय-वस्तु के प्रति विद्वानों में आश्चर्य और उत्सुकता की भावना व्याप्त रही है। यद्यपि यह उत्सुकता सारे वैदिक वाङ्मय के प्रति रही है, तथापि अथर्ववेद का इस दृष्टि से अपना विशिष्ट स्थान है। प्रायः पाश्चात्य विद्वानों के अनुसार यह वेद अर्वाचीन है, परन्तु इसके बहुत से अंश ऋग्वेद से भी प्राचीन हैं।

किसी भी ग्रन्थ के व्यापक तथा गम्भीर अध्ययन के लिए प्रकाशन द्वारा उसे विद्वत्-सुलभ बनाना प्राथमिक आवश्यकता होती है। इस आवश्यकता की पूर्ति रॉथ और ह्विटने द्वारा की गई। इस वेद की विशेषता है कि सम्भवतया

अधिक लोकप्रिय होने के कारण इसके अनेक पाठान्तर तथा भ्रष्ट पाठ हैं। इन विद्वानों के उल्लेख से पता चलता है कि अन्तिम दो—*उन्नीसवाँ और बीसवाँ* काण्ड तो अत्यन्त भ्रष्ट थे। इन सभी भ्रष्ट पाठों का कुछ अन्य ग्रन्थों की तुलना से और कुछ अपनी बुद्धि से संशोधन करते हुए, यथासम्भव अथर्वान् पाठ प्रस्तुत करते हुए रूडोल्फ रॉथ और विलियम ड्वाइट ह्विट्ने ने शौनकीय अथर्ववेद का सम्पादन किया। इस प्रकार यह वेद मुद्रित रूप में सर्वप्रथम 1856 में बर्लिन से प्रकाशित हुआ। इन दोनों विद्वानों का यह भी लक्ष्य था कि दूसरे खण्ड के रूप में पूर्ण-शब्द-मन्त्र-सूचियां-टिप्पणियां और अनुवाद प्रकाशित किये जायें। अपूर्व उत्साह के साथ ह्विट्ने दत्तचित्त होकर इस कठिन कार्य में जुट गया यद्यपि यह समस्त योजना एक खण्ड में तो नहीं आई किन्तु खण्डशः प्रकाशित अवश्य हो गई। 1881 में अथर्ववेद की शब्द-सूची (इंडेक्स वर्बोरम) जर्नल ऑफ अमेरिकन ओरिएंटल सोसाइटी के बारहवें खण्ड में प्रकाशित हुआ। सम्पादन के ही क्रम में ह्विट्ने द्वारा सम्पादित अथर्ववेद प्रातिशाख्य भी उल्लेखनीय है। इसका प्रकाशन भी उपर्युक्त पत्रिका के सातवें खण्ड में 1862 में शौनकीयचतुराध्यायिका नाम से हुआ। वहीं इसके साथ-साथ इसका अनुवाद भी प्रकाशित हुआ। इसी पत्रिका के तेरहवें खण्ड के छठे अंक में प्रकाशित वेबर की अथर्वण पदपाठ-सम्बन्धी टिप्पणियां विशेष ध्यान देने योग्य हैं। उनके अनुसार यह पदपाठ उन्नीसवें काण्ड में अत्यधिक भ्रष्ट एवं अशुद्ध है। परन्तु अन्य काण्डों में भी पदपाठ सम्बन्धी अशुद्धियां कम नहीं हैं। उदाहरणार्थ, अथर्व० 4.28.3 के 'स्तुवन्नेमि' के ठीक पदपाठ 'स्तुवन् एमि' के स्थान पर अशुद्ध 'स्तुवन् नेमि' दिया गया है। इसी प्रकार अथर्व० 6.116.1 के 'यद्यामम्' के ठीक पदपाठ 'यदि आमम्' के स्थान पर भ्रष्ट 'यद् यामम्' है।[1] परन्तु यहाँ यह स्मरणीय है कि इन सभी स्थलों पर वेबर ही शुद्ध हो—यह आवश्यक नहीं। उपरिलिखित द्वितीय उदाहरण में उपलब्ध पदपाठ 'यद् यामम्' में प्रसंगानुसार कोई अशुद्धि नहीं दिखाई देती। केवल 'यामम्' का अर्थ 'यमसम्बन्धी' करना होगा।

अथर्ववेद के महत्त्वपूर्ण एकमात्र श्रौत्रसूत्र वैतानसूत्र का सम्पादन रिचर्ड गार्बे द्वारा किया गया। आलोचनात्मक टिप्पणियों, सूचियों और अन्त में व्याख्या, अनुवाद सहित यह सूत्र प्रथम बार 1878 में प्रकाशित हुआ। इसी वेद का कौशिकसूत्र प्रायः इसके गृह्यसूत्र के रूप में मान्य है। विस्तृत भूमिका एवं दारिल तथा केशव के भाष्यों के अंशों सहित इसका सम्पादन मौरिस

1. यद् यामं चक्रुनिरखनन्तो अग्रेकासीवणा अन्नविदो न विद्यया।
वैवस्वते राजनि यज्जुहोमपथ यज्ञियं मधुमदस्तु नोऽन्नम्॥

ब्लूमफ़ील्ड द्वारा किया गया । पहले यह जर्नल ऑफ अमेरिकन ओरिएंटल सोसाइटी के चौदहवें खण्ड में प्रकाशित हुआ । तत्पश्चात् 1890 में न्यू हेवन से इसका प्रकाशन पुस्तक के रूप में हुआ । अथर्ववेद सम्बन्धी कर्मकाण्ड और अथर्व-मन्त्रों को समझने में इस ग्रन्थ की उपादेयता असन्दिग्ध है ।

अथर्ववेद की दूसरी पैप्पलाद संहिता से परिचय केवल उन्नीसवी शताब्दी के अन्तिम चतुर्थांश में हो पाया । यह रूडोल्फ रॉथ की लगन और परिश्रम का परिणाम था कि उसने इस संहिता की एकमात्र भोजपत्र-पाण्डुलिपि के रूप में इस संहिता को ढूंढ निकाला । 1875 में ब्लूमफील्ड ने अपने लेख 'देअर अथर्ववेद इन कश्मीर' (तुबिंगन योजना में प्रकाशित) में शौनकीय और पैप्पलाद अथर्ववेद की तुलना की । कश्मीर से उपलब्ध शारदा लिपि में निबद्ध इस संहिता की एक मात्र तुबिंगन में स्थापित पाण्डुलिपि की छाया-प्रतिकृतियों का प्रकाशन रिचर्ड गार्बे और मौरिस ब्लूमफील्ड ने 1901 में चार बृहदाकार खण्डों में किया । निस्सन्देह अन्य पाण्डुलिपियों के अभाव में यह प्रकाशन एक प्रकार से पाण्डुलिपि का संरक्षण मात्र कहा जायेगा । स्वयं ब्लूमफील्ड ने अपने बृहद वैदिक कान्कांर्डेंस में इसका उपयोग नहीं किया । वस्तुतः इस संहिता का विधिवत् सम्पादन एल. सी. बैरट द्वारा किया गया । इसका प्रकाशन 1906 में जर्नल ऑफ अमेरिकन ओरिएंटल सोसाइटी के छब्बीसवें खण्ड में आरम्भ हुआ ।

अथर्ववेद के अध्ययन के क्षेत्र में वेबर का योगदान कम महत्वपूर्ण नहीं है । इस विद्वान् ने उक्त वेद का आंशिक अनुवाद सर्वप्रथम प्रस्तुत किया । प्रथम से तृतीय काण्ड और चतुर्दश काण्ड का विस्तृत टिप्पणियों सहित यह अनुवाद इंडिशे श्टूडियन के चौथे, पांचवें, तेरहवें और सत्रहवें खण्डों में प्रकाशित हुआ । इसी प्रकार म्यूर ने भी ओरिजिनल संस्कृत टेक्स्ट्स में अथर्व के कुछ चुने हुए अंशों का अनुवाद प्रस्तुत किया । लुड्विग ने भी अथर्व के विशिष्ट 230 प्रकीर्ण-सूक्तों का अनुवाद (बिना व्याख्या के) प्रस्तुत किया । लुशिअयन शर्मन ने दशम, एकादश, त्रयोदश और एकोनविंश काण्डों के तेरह दार्शनिक सूक्तों का सव्याख्या अनुवाद प्रस्तुत किया । जे. ग्रिल्ल के अथर्व के सौ सूक्तों के अनुवाद (हुंदर्न लीदर देस अथर्ववेद) का द्वितीय संस्करण 1888 में आ चुका था । एम. विक्टर हेनरी इसी समय के लगभग सप्तम और त्रयोदश काण्डों का अनुवाद फ्रेंच भाषा में कर चुका था । उसका दशम, एकादश और द्वादश काण्डों का अनुवाद पेरिस से 1896 में प्रकाशित हुआ ।

आंशिक होते हुए भी ये सभी अनुवाद इसलिए महत्वपूर्ण हैं क्योंकि आगे चलकर पूर्ण अनुवाद प्रस्तुत करने वाले तीनों विद्वानों ह्विट्ने, ब्लूमफील्ड

और ग्रिफिथ ने इनका उल्लेख ही नहीं किया, अपितु इनकी सम्यक् आलोचना भी की है। जैसा कि ऊपर कहा जा चुका है, ह्विटने की अथर्ववेद सम्बन्धी बृहद् योजना का एक अंश सटिप्पण अनुवाद भी था। 1856 में अथर्व के स्वसम्पादित प्रकाशन के पश्चात् वह अन्य कार्यों के साथ-साथ अनुवाद में भी प्रवृत्त रहा। वह अपनी मृत्यु 1894 से पूर्व यह कार्य पूर्ण कर चुका था। परन्तु जहां तक प्रकाशन का सम्बन्ध है, ब्लूमफील्ड का अनुवाद सेक्रिड बुक्स ऑफ़ द ईस्ट के बयालीसवें खण्ड में सर्वप्रथम प्रकाशित हुआ था।

वस्तुतः ब्लूमफील्ड का अनुवाद भी अथर्ववेद का पूर्ण अनुवाद नहीं है। यद्यपि ब्लूमफील्ड यह दावा करता है कि उसने मूल अथर्वण भावना को प्रकट करने वाले सभी अंशों का अनुवाद किया है। मूल आथर्वण भावना उसके अनुसार आथर्वण अर्थात् शान्त तथा आंगिरस अर्थात् घोर कर्मों का प्रतिनिधित्व करने वाले मन्त्रों में है। उसका मन्तव्य है कि यद्यपि अथर्व मन्त्रों में शान्त कर्म भी हैं परन्तु उनका भी मूल लक्ष्य किसी दूसरे को कष्ट पहुंचा कर या नष्ट करके अपना या अपनों का भला करना है। उसके अनुसार यही अथर्व की मूल भावना है; अथर्व की ही नहीं ऋग्वेद की भी मूल भावना यही है। इस मौलिक स्वरूप को मुखरित करने के लिए ही उसने अपने अनुवाद के लिए सूक्तों का चयन किया है। उसने प्रथम काण्ड से त्रयोदश काण्ड तक के लगभग उस आधे भाग को लिया है जो उसे सबसे रोचक तथा अथर्व प्रकृति वाला लगा[2]। अन्य सूक्तों के विषय में ब्लूमफील्ड का विचार है कि वे अथर्व का प्रतिनिधित्व नहीं करते। कुन्ताप सूक्तों 127-136 को छोड़ कर शेष बीसवां काण्ड ऋग्वेद के मन्त्रों की शब्दशः पुनरावृत्ति है। यद्यपि वै. सू. द्वारा शस्त्रों और स्तोत्रों के रूप में सोमयाग में इनका विनियोग किया गया है, तथापि ये अथर्व की मूल भावना से नितान्त असम्बद्ध हैं। एकोनविंश काण्ड सामान्यतया भ्रष्ट है और यह एक परवर्ती प्रक्षेप है। सत्रहवें काण्ड में स्वल्परुचि का एक ही सूक्त है। पन्द्रहवां और सोलहवां काण्ड केवल ब्राह्मणगद्य का उदाहरण हैं और उनकी विशेषता एवं कालक्रम सन्दिग्ध हैं। चतुर्दश और अष्टादश काण्डों में क्रमशः विवाह और अन्त्येष्टि के आथर्वण मन्त्र संकलित हैं। वे प्रायः ऋग्वेद के दशम मण्डल के तदनुरूप मन्त्रों के तत्सम है; उनका अपना भीतरी महत्व तो है, परन्तु आथर्वण नहीं।[3]

---

2. Of the rest of the Atharvan books (I-XIII) there is presented here about one half, naturally that half which seemed to the translator the most interesting and characteristic. भूमिका LXII.
3. भूमिका. पृ. LXXII-LXXI.

इसमें कोई सन्देह नहीं कि अपनी विचारधारा के अनुसार ब्लूमफील्ड ने उपर्युक्त सूक्तों का अनुवाद करते हुए वैज्ञानिक पद्धति का आश्रय लिया है। अर्थात् एक ओर तो परम्पराप्राप्त गो. ब्रा. सूत्र., कौशिक और सायण को सम्मुख रखा है और दूसरी ओर अपने से पूर्ववर्ती विद्वानों के अनुवादों को। पहले केवल शब्दार्थ दिया गया है, फिर सभी सूक्तों के अन्त में सूक्तक्रम से टिप्पणियां दी गई हैं। इन टिप्पणियों में पूर्ववर्ती अनुवाद, उनकी आलोचनाओं, व्याकरण-विषय एवं अन्य विशेषताओं, पाठान्तरों, अन्य वेदों एवं अथर्व की ही दूसरी पै. सं. के मिलते-जुलते तथा अर्थ में सहायक पाठों का उल्लेख किया गया है। यह ध्यान देने योग्य है कि ब्लूमफील्ड के अनुवाद में सूक्तों को विषय के अनुसार संकलित किया गया है। उदाहरणार्थ—भैषजानि आभिचारिकाणि, पुष्टिकर्माणि, राजकर्माणि आदि शीर्षकों के अन्तर्गत सूक्तों का संकलन करके अनुवाद किया गया है। ब्लूमफील्ड अथर्व की व्याख्या के लिये कौशिक को सबसे प्रमुख प्रमाण मानता है। इसलिये यह कहना अत्युक्ति न होगा कि उसका अनुवाद एकाङ्गी हो गया है। उदाहरणार्थ प्रसिद्ध भूमिसूक्त 12.1 को उदात्त भावनाओं और काव्यात्मक तत्त्वों से परिपूर्ण मानते हुए भी[4] ब्लूमफील्ड ने कौशिक० के आधार पर इसका विनियोग आग्रहायणी कर्म (24.24) घरों, ग्रामों आदि के दृढीकरणार्थ (38.12), भूकम्प-सम्बन्धी प्रान्ययश्चित्त (98.3) तथा वास्तोष्पतीयानि सूक्तों में से एक के रूप में (8.23) माना है। यद्यपि सूक्त के गरिमापूर्ण वर्णनों से इन सीमित विनियोगों की पूर्ण पुष्टि नहीं होती।

अपने अनुवाद में ब्लूमफील्ड भावपूर्ति के लिये कोष्ठकों में शब्द देता है। उदाहरणार्थ, अथर्व 12.1.2 में 'मध्यतः' का अर्थ 'फ्राम द मिड्स्ट (ऑफ मैन) (मनुष्यों के मध्य से) किया गया है। यह पाठ भी वस्तुतः संशोधित है क्योंकि उपलब्ध पाठ 'बध्यतः, उसकी दृष्टि में असंगत हैं। मैं. स. में इससे मिलते-जुलते मन्त्रांश 'असम्बाधा या मध्यतो मानवेभ्यः' से भी इसकी पुष्टि होती है। इसके अतिरिक्त अनेक पाण्डुलिपियों में भी मध्यतः पाठ ही है। इस प्रकार पाठों के तुलानात्मक अध्ययन की दृष्टि से ब्लूमफील्ड ने बहुत महत्त्वपूर्ण कार्य किया है।

अथर्व. 1.2 का भी कौशिक. के अनुसार ब्लूमफील्ड ने दो प्रकार का—औषधमन्त्र के रूप में तथा युद्धमन्त्र के रूप में—विनियोग बताया है। कौशिक.

---

4. This hymn is one of the most attractive and characteristic of the Atharvan rising at time to poetic conception of no mean merit.

14.7 में यह सांग्रामिकाणि या अपराजित गण में परिगणित है और कौशिक 25.6 के अनुसार इसका उच्चारण करता हुआ पुरोहित मुन्ज घास के इषीकाग्र को उसी घास के सूत्र से रोगी पर तावीज के रूप में बाँधता है। जहां तक युद्ध-मन्त्र के रूप इसके विनियोग का सम्बन्ध है ब्लूमफील्ड ने यह कह कर संगति स्थापित की है कि "पर्जन्य वृष्टिदेव हैं, और भूमि पर उसकी बौछारों की तुलना बाणों की बौछारों से की गई प्रतीत होती है।" औषध-मन्त्र के रूप में इसका विनियोग शरीर के किसी भी अस्वाभाविक सुख को रोकने के लिये किया गया है। इसकी संगति के विषय में भी ब्लूमफील्ड की टिप्पणी है कि "शरीर के स्रावों की तुलना भी पर्जन्य की वृष्टि से की गई है।" परन्तु ऐसे और अन्य सूक्तों के विषय में भी क्या यह नहीं सोचना चाहिए कि इनमें वर्णित औषधियों आदि का कोई आयुर्वेदिक महत्व भी हो सकता है? उसे केवल अन्धविश्वास की श्रेणी में रखना क्या अन्याय नहीं होगा? निस्सन्देह कौशिक अथर्वपरम्परा से सम्बद्ध ग्रंथ है परन्तु संहिता से उसके दीर्घ कालान्तर के विषय में विमति नहीं हो सकती। इसके अतिरिक्त हम यह भी जानते हैं कि वस्तुतः विशेष प्रकार से विशेष पदार्थों को शरीर के विशेष अंगों पर बाँधने से विशेष नाड़ियां अथवा तन्त्रिकायें प्रभावित होती हैं। अथर्ववेद में उल्लिखित अनेक औषधियों के आयुर्वेदिक गुण एवं विशेषतायें भावप्रकाश, निघण्टु सदृश अनेक आयुर्वेदिक ग्रन्थों में निर्दिष्ट हैं।

अथर्ववेद का पूर्ण अनुवाद करने का सर्वप्रथम श्रेय ह्विट्ने को प्राप्त है। उसने केवल बीसवें काण्ड को छोड़कर शेष सम्पूर्ण अथर्ववेद का अनुवाद किया है। यह अनुवाद यद्यपि ब्लूमफील्ड के अनुवाद से पूर्व हो चुका था परन्तु अनुवादक की मृत्यु के कारण इसका प्रकाशन उसकी मृत्यु के ग्यारह वर्ष पश्चात् उसके शिष्य चार्ल्स राँकवेल लैनमेन द्वारा ही 1905 में हारवर्ड ओरिएंटल सीरीज में सम्भव हो पाया। ह्विट्ने क्योंकि स्वयं अथर्ववेद का सम्पादक भी था और उसने मूल अथर्ववेद का अनेक दृष्टियों से अवलोकन, परीक्षण किया था, अतः उसका मूल संहिताविषयक ज्ञान ब्लूमफील्ड की अपेक्षा अधिक गम्भीर तथा व्यापक था। उसकी टिप्पणियां बहुधा संक्षिप्त है और अनुवाद भी मात्र शब्दानुवाद है। कहीं-कहीं भावपूर्ति के निमित्त कोष्ठकों में कुछ बाह्य शब्द अवश्य आ गये हैं। यद्यपि इस प्रकार के अनुवाद में अस्पष्टता आदि के दोष रहते हैं, तथापि ह्विट्ने ने एक निश्चित धारणा और योजना के अनुरूप सोच-समझकर ऐसा किया है। भूमिका में वह अथर्ववेद की व्याख्या के तीन उपाय बताता है– प्रथम, किसी देशी भाष्य का अनुसरण; द्वितीय, सभी देशी भाष्यों की तुलना करते हुए व्याख्या; तृतीय, भाषा वैज्ञानिक के रूप में व्याख्या। ह्विट्ने ने यह तृतीय मार्ग को ग्रहण किया है। तदनुसार व्याख्या का अर्थ है

जिस रूप में पाठ हो केवल उसी रूप में उसे प्रस्तुत कर देना, किसी भी बाह्य तत्त्व को न आने देना, केवल शास्त्र को पाश्चात्य आवरण में प्रस्तुत कर देना।[5] ऐसी स्थिति में अनुवादक को अपने सम्मुख प्रस्तुत अज्ञानावृत अथवा अस्पष्टता के अन्धकार में आवृत वेदार्थ में अन्तः प्रवेश करने, उसे समझाने या उसे स्पष्ट रूप में उल्लिखित करने का साहस नहीं करना चाहिए, क्योंकि ऐसा करने से अनिवार्यतः उसके रूपान्तर में बहुत कुछ तत्त्व ऐसा मिश्रित हो जायेगा जो सापेक्ष तथा सन्देहास्पद है तथा जिस पर परवर्ती विद्वानों को बार-बार विचार करके संशोधन करना पड़ेगा।[6] परन्तु इसमें दो प्रकार के दोष हैं—एक तो पूर्ण निष्ठा होते हुए भी केवल उसी रूप में ग्रहण करने वाला और स्वयं उस पर परिश्रम न करने वाला पाठक उस शब्दानुवाद से दिग्भ्रष्ट हो जाता है; दूसरे, अनेक स्थलों पर उसके लिए भी यह अनुवाद दुर्बोध अथवा अबोधगम्य हो जाता है।

ह्विटने की मूल के निकटतम रहने की निष्ठा असन्दिग्ध है, परन्तु कई स्थलों पर इस शब्दानुवाद की प्रवृत्ति को पराकाष्ठा से झुंझलाहट अवश्य होती है। अनुवाद के सम्पादक लैनमेन से इस विषय में आश्चर्यजनक सूचनायें प्राप्त होती हैं। तदनुसार अथर्व 6.57.2 में 'जलाष' का अर्थ मूल प्रति में ह्विटने ने 'हीलर' (घाव भरने वाला) दिया है, परन्तु पश्चात् काट कर मूल 'जलाष' ही रख दिया। इसी प्रकार 2.33.5 में 'प्रपद' का अर्थ आरम्भ में फोर पार्ट्स ऑफ द फीट (पांवों के अगले भाग) देकर फिर फ्रंट फीट (अगले पांव) कर दिया है, जिससे इन दोनों स्थलों पर भाव अस्पष्ट हो गया है।[7] लैनमेन ने भी ह्विटने के शब्दानुवाद की इस पराकाष्ठा की आलोचना इन शब्दों में की है—"हम उसका यह उद्देश्य, यह इच्छा समझ सकते हैं कि परवर्तियों के लिए

---

5. ...reproducing the scripture itself in Western guise, as nearly as the nature of the case admits, as a basis whereon could afterward be limit such a fabric of philosophic interpretation as should be called for. भू. XX.
6. Nor need he pretend to penetrate to the hidden sense of the dark sayings that pass under his pen, to comprehend it and set it forth; for then there would inevitably mingle itself with his version much that was subjective and doubtful, and that every successor would have to do over again. भू. XX.
7. ह्वि. अथर्व. अनु. प्रथम भाग, भू. पृ. XCVIII.

पूर्ण व्याख्या कम से कम सन्दिग्ध रूप में छोड़ी जाये, परन्तु इस बात से हम इन्कार नहीं कर सकते कि कभी-कभी वह अपने रूपान्तर को काष्ठवत् बनाने के लिए निर्धारित मार्ग को छोड़ देता है।"[8]

अपने अनुवाद को उसने केवल कर्मकाण्डीय ग्रन्थों पर आधारित नहीं किया। उसने स्पष्ट माना है कि, "इस विषय में सन्देह नहीं किया जा सकता कि सूक्तों के समय से कर्मकाण्डीय ग्रन्थों के समय तक भारत की प्रथायें परिवर्तित हो चुकी थीं।"[9] सूक्तों के शीर्षक देते हुए भी वह बहुत सावधान रहा है। उसने यह प्रयत्न किया है कि मन्त्रों में आए शब्दों, रोगों और औषधियों के नामों के आधार पर ही शीर्षक दिए जायें और परवर्ती कौशिक द्वारा दिए गए बाह्य नामों से बचा जाये। उदाहरणार्थ, प्रथम काण्ड के द्वितीय सूक्त का 'शीर्षक ह्विटने के अनुसार 'अगेंस्ट इंजरी एंड डिजीज : विद ए रीड' (घाव और रोग के विरुद्ध : सरकण्डे के द्वारा) है। ब्लूमफील्ड ने इसे सुख या अतिसार के विरुद्ध कर्मकाण्ड बताया है। परन्तु एक ओर इससे उसकी व्याप्ति केवल कर्मकाण्ड तक सीमित हो जाती है, दूसरी ओर उसके औषधगुण के विचार की सम्भावना सर्वथा समाप्त हो जाती है। इसीलिए लैनमेन ने ब्लूमफील्ड की व्याख्या को प्रष्टव्य या सन्दिग्ध कह कर उसकी आलोचना की है।[10]

ह्विटने का अनुवाद भी तुलनात्मक आलोचनात्मक टिप्पणियों से युक्त हैं। उदाहरणार्थ अथर्व. 2.27.5 के प्रथम पाद "तयाहं शत्रून्त्साक्षे" का अनुवाद किया गया है—विद इट विल आई ओवरपावर द फोज (इसके द्वारा मैं शत्रुओं को पराभूत कर लूंगा)। टिप्पणी में बताया गया है कि अनुवाद में साक्षे से साक्ष्ये में संशोधन अभिप्रेत है। यह अत्यन्त सरल है क्योंकि प्रायः मूर्धन्य और तालव्य ऊष्म वर्णों से पश्चात् 'य' का लोप हो जाता है। छन्द और

8. His presumable motive, a wish to leave all in the least degree doubtful interpretation to his successors. we can understand, but we cannot deny that he sometime goes out of his way to make his version wooden. भू. XCVIII.

9. It cannot be doubtful that her (India's) customs have changed in the time from date of the hymns to that of the ritual books. भू. LXXVIII.

10. Bloomfield understands it to mean 'diarrhoea' and bases upon this questionable interpretation his view of the meaning of the whole hymn, which he entitles 'formula againt diarrhoea'.

भाव की दृष्टि से भी यह अधिक सन्तोषजनक है। पैप्पलाद संहिता का पाठ सक्षीये भी इसके अधिक निकट है। परन्तु यह आवश्यक नहीं कि इस प्रकार के संशोधन सर्वत्र आवश्यक और अच्छे ही हों। उपर्युक्त उदाहरण में ही सायण ने साक्षे पाठ मानकर ही अभिभावामि (मैं अभिभूत करता हूं) व्याख्या की है जो सर्वथा उचित प्रतीत होती है। वैसे व्याकरण की असुविधा को ठीक करने के लिये इसे लेट् लकार का रूप मानकर 'मैं अभिभूत करु" अर्थ करना सबसे अधिक संगत होगा।

इस सबके होते हुए भी ह्विटने की पद्धति को हमें अधिक निष्ठापूर्ण, विवेकयुक्त तथा दुराग्रह या पूर्वाग्रह से रहित कहने में संकोच नहीं होना चाहिये।

राल्फ टी. एच. ग्रिफिथ द्वारा किया गया अथर्ववेद का पूर्ण अनुवाद 1894 में ई. जे. लाजारस एण्ड कम्पनी, बनारस द्वारा प्रकाशित किया गया। ग्रिफिथ ने पाद-टिप्पणियों में आवश्यक व्याख्या दी है। पाद-टिप्पणियों में सर्वप्रथम सूक्त का विषय निर्दिष्ट है; यह विषय कौशिक सूत्र पर आधारित है। विषय निर्देश के साथ ही छन्दोनिर्देश भी है और यथावश्यक देवता की विशेषता उसका निर्वचन आदि तथा तुलनात्मक देवशास्त्र के आधार पर स्वरूप आदि बताया गया है। शब्दों की व्याख्यात्मक टिप्पणियों के साथ-साथ अथर्व में उल्लिखित औषधिनामों के आधुनिक भारतीय रूप तथा उनकी पहचान और प्रयोग बताने का ग्रिफिथ ने प्रयत्न किया है। उदाहरणार्थ अथर्व 3.6.1 में अश्वत्थ पर टिप्पणी करते हुए ग्रिफिथ इसे अश्वस्थ (घोड़ों के खड़े होने का स्थान) बताता है और इसका वनस्पति शास्त्रीय नाम फिक्स रिलिजिओसा देकर इसके भारतीय नाम पिप्पल तथा पीपल देता है और इसे पवित्र अंजीर का वृक्ष भी बताता है वह यह सूचना भी देता है कि हिन्दू इसकी पूजा करते हैं।[11] ग्रिफिथ ने पाठान्तरों और व्याकरण पर प्रायः विचार नहीं किया है। स्थान-स्थान पर उसने अपने पूर्ववर्ती अनुवादकों—लुड्विग, ग्रिल्ल, हेनरी आदि का उल्लेख अवश्य किया है। इनका मत तो उद्धृत किया गया है, परन्तु उसकी आलोचना का अभाव है। कई बार ग्रिफिथ केवल यह सूचना देता है कि इस सूक्त या मन्त्र का अनुवाद अमुक विद्वान के द्वारा अमुक पुस्तक या पत्रिका में किया गया है। यही कारण है कि ग्रिफिथ के अनुवाद को प्रायः अधिक आलोचनात्मक और वैज्ञानिक नहीं माना जाता। यह अनुवाद छन्दोबद्ध भी है। कहीं-कहीं टिप्पणियों

11. As'vattha (As'vastha, standing-place for the horses) in the Ficus Religiosa, the Pippal, Peepal, or sacred fig tree. It is venerated by Hindus.

में बहुमूल्य सूचनायें मिल जाती हैं। ग्रिफिथ के अनुवाद का दूसरा संस्करण 1916 में प्रकाशित हो गया था। इसका तृतीय संस्करण भी प्रकाशित हो चुका है।

यहाँ यह कहना भी असंगत न होगा कि अथर्ववेद के स्वरूप के विषय में भी ग्रिफिथ की धारणा सामान्य पश्चात्य विद्वानों से भिन्न नहीं थी। वह भी यह मानता है कि अथर्ववेद को चतुर्थ वेद के रूप में मान्यता सुदीर्घ संघर्ष के पश्चात् ही प्राप्त हुई।[12] वह यह भी मानता है कि विविधरूप वाली सामग्री के इस विचित्र संकलन में बहुत कुछ ऐसा है जो अस्पष्ट अबोधगम्य तथा असह्य रूप में दुरूह है तथा ऐसा सर्वथा कम नहीं है जो यूरोपीय रुचि के प्रतिकूल और घृणास्पद है।[13]

अथर्ववेद पर आधारित अध्ययन के प्रसंग में स्ट्रास्बर्ग से 1899 में प्रकाशित ब्लूमफील्ड की पुस्तक 'अथर्ववेद एंड द गोपथ ब्राह्मण' का अद्वितीय महत्त्व है। वैदिक वाङ्मय के इतिहास के प्रसंग में इसका योगदान अक्षुण्ण रहेगा। इस पुस्तक में विद्वान् लेखक ने अथर्ववेद और उससे सम्बद्ध वाङ्मय के सभी सम्भव पक्षों पर विस्तृत विचार किया है। लगभग 4/5 अंश मे केवल अथर्ववेद का विवेचन है और शेष 1/5 में गोपथ ब्राह्मण को लिया गया है। अन्य वेदों के साथ अथर्व की तुलना करके उसका विशेष स्वरूप तथा उसका समय बताया गया है। अथर्ववेद के ब्लूमफील्ड सम्मत स्वरूप की चर्चा ऊपर की जा चुकी है। समय के सम्बन्ध में उसकी यह धारणा अत्यन्त स्पष्ट है कि यद्यपि कई स्थानों पर अथर्व की भाषा अर्वाचीन प्रतीत होती है तथापि अनेक अंशों में वह ऋग्वेद से भी प्राचीन है। किन्तु अथर्ववेद का वर्तमान स्वरूप और संकलन संस्करण बहुत परवर्ती है। ब्लूमफील्ड ने प्राचीन जीवन के अभिलेख के रूप में अथर्व का महत्त्व गृह्यसूत्रों से तुलना करके प्रतिपादित किया है। अथर्व के नामों, उसकी शाखाओं, अन्य आथर्वण साहित्य का पूर्ण विवेचन किया गया है। समस्त प्राचीन भारतीय साहित्य में अथर्ववेद के सम्बन्ध में उल्लेखों पर विचार करके तत्तद् ग्रंथ की अथर्ववेद संबंधी मान्यताओं को प्रस्तुत किया गया है। पुस्तक के द्वितीय खण्ड का यह तृतीय भाग अत्यन्त महत्त्वपूर्ण प्रतीत होता है जिसमें अन्य वेदों के अथर्व के समानान्तर पाठ उद्धृत करके

12. प्राक्कथन, पृ. VI.

13. In this strange collection of heterogeneous material there is much that is obscure, much that is unintelligible, much that is intolerably tedious, and not a little that is offensive and disgusting to European taste. पृ. अनु. प्राक्कथन पृ. VIII.

उनकी परस्पर तुलना के द्वारा न केवल मन्त्रों अपितु, उनमें निहित विचारों का पौर्वापर्य एवं उत्कृष्टता आदि पर भी बिचार किया गया हैं। अथर्ववेद की भाषा के अध्ययन की दृष्टि से भी इस अंश का विशेष महत्व है। अथर्ववेद सम्बन्धी अंतिम तृतीय खण्ड में ब्लूमफील्ड ने अपनी दृष्टि से अथर्व के वर्ण्य विषयों का वर्गीकरण प्रस्तुत किया है। तदनुसार अथर्ववेद में 1. रोगों एवं प्रेत आदि की पकड़ से मुक्ति दिलाने वाले अभिचार; 2. दीर्घायुष्य एवं स्वास्थ्य-प्राप्ति के लिए प्रार्थनायें; 3. दैत्यों, अभिचारकों एवं शत्रुओं के विरुद्ध टोने; 4. स्त्रियों से सम्बद्ध मन्त्र; 5. सामंजस्य एवं सभा पर धाक आदि की प्राप्ति के अभिचार 6. राजकर्म विषयक अभिचार; 7. ब्राह्मण के हित में प्रार्थना एवं शाप; 8. समृद्धि प्राप्त करने और विपत्ति से छुटकारा पाने के अभिचार, 9. पाप एवं अशुद्धि के प्रायश्चित्त के लिए अभिचार; 10. स्वर्ग सम्बन्धी एव आध्यात्मिक सूक्त; 11. याज्ञिक तथा सामान्य सूक्त; 12. व्यक्तिक विषयों का विवेचन करने वाले काण्ड(13-18); 13. बीसवां काण्ड और 14. कुन्ताप सूक्त हैं। यह हम ऊपर भी देख आये हैं कि ब्लूमफील्ड ने बीसवें कांड को कुन्ताप सूक्तों को छोड़कर आथर्वण भावना के अनुरूप मौलिक नहीं माना है।

पुस्तक के चतुर्थ खण्ड में गोपथ ब्राह्मण का पूर्ण विवेचन प्रस्तुत है। इस ब्राह्मण का स्वरूप बताते हुए यह निष्कर्ष दिया गया है कि यह बहुत परवर्ती रचना है, यहां तक कि यह अपने श्रौतसूत्र वैतानसूत्र से भी परवर्ती है क्योंकि इसमें वैतान को संहिता मानकर उसके मन्त्रों को प्रतीकेन उद्धृत किया है। उत्तर ब्राह्मण बहुत कुछ ऐ. ब्रा. और कौ० ब्रा. पर आधारित है;—उद्धरणों द्वारा इस तथ्य की पुष्टि की गई है। पूर्व ब्राह्मण अपेक्षाकृत मौलिक है उसमें वैतान. के यज्ञक्रम का लेशमात्र भी अनुसरण नहीं किया गया। इसका प्रधान स्रोत शतपथ ब्राह्मण का एकादश और द्वादश काण्ड हैं। परन्तु इसमें मौलिक अंश भी पर्याप्त है उदाहरणार्थ इसका सृष्टिवर्णन 1.1.1-15, प्रणवोपनिषद् 1.1.16-30, गायत्री उपनिषद् 1.1.31-38 आदि अंश पूर्णतया मौलिक हैं।

ब्लूमफील्ड की इस पुस्तक में अथर्ववेद और गोपथ ब्राह्मण पर व्यापक सामग्री प्राप्त होती हैं परन्तु इन दोनों ग्रन्थों का पूर्ण सामाजिक और सांस्कृतिक चित्र इसमें नहीं बन पाता, यद्यपि उसका आधार अवश्य इसमें बन जाता है। इसमें कोई सन्देह नहीं कि अथर्व पर विचार करते समय ब्लूमफील्ड के सम्मुख प्रमुख रूप से कौशिक सूत्र के वातावरण का चित्र रहा है। अथर्ववेद पर और अधिक वैज्ञानिक एवं निष्पक्ष विचार की आवश्यकता अभी बनी हुई हैं।

बिल्लेम कालंड ने 1900 में एम्स्टर्डम से कौशिक सूत्र के एक अंश के अनुवाद का नमूना "आल्तइंदिशे त्साउबर रितुएल—प्रोबे आइनर यूबरजेत्सुग विश्तिगस्तेन बाइले देस कौशिक सूत्र" नाम से प्रकाशित किया। इसका पुनर्मुद्रण 1967 में हुआ। किन्तु कालंड द्वारा इसका पूर्ण अनुवाद नहीं किया गया।

अथर्ववेद सम्बन्धी बहुतसा कार्य पत्रिकाओं के अंकों में लेखों के रूप में सुरक्षित है। इन लेखों में अग्रगण्य नाम लुई रेनु का है। 1955 में 'बुलेटिन द ला मैसन फ्रैंको जापानीज' नामक पत्रिका में उसका एक लेख अथर्ववेद का काव्य और अथर्ववेद के चिन्तनपरक सूक्तों पर प्रकाशित हुआ। वाक् नामक पत्रिका के पंचम अंक में पैप्पलाद संहिता के विशेष पदों की अर्थ सहित सूची प्रकाशित हुई। रेनु की यह सूची एल. ही बैरेट के संस्कार पर आधारित थी।[14] पैप्पलाद संहिता की भाषा की विशेषताओं के सम्बन्ध में उसका एक लेख 1957 में बेलवल्कर फेलिसिटेशन वॉल्यूम में प्रकाशित हुआ।[15] न्यू इंडियन एंटिक्वेरी के आठवें खण्ड में अथर्व में इन्द्र के स्वरूप से सम्बन्ध में एक लेख प्रकाशित हुआ।[16] इस लेख में रेनू ने प्रतिपादित किया है कि अथर्व में इन्द्र का अधिक स्थूल एवं सजीव अर्थात् पुरुषविध चित्रण हुआ है। पैप्पलाद संहिता रेनु का अति प्रिय विषय रहा प्रतीत होता है। 1964-65 में इस संहिता के संस्करण पर उसकी महत्त्वपूर्ण टिप्पणियाँ जर्नल एशियाटिक में प्रकाशित हुई।[17]

1934 में एच. बेक्ख की अथर्ववेद की भूमिसूक्त सम्बन्धी पुस्तक देअर हिम्नस आन दी एर्दे श्टुटगार्त से प्रकाशित हुई। अथर्व 6.134.3, 6.12.1 4.12 सूक्तों के सम्बन्ध में अध्ययन प्रस्तुत करने वाला एल. आल्सडोर्फ का 'ग्लीनिंग्स फ्राम द अथर्ववेद' शीर्षक लेख 1961 में ओड्यर लाइब्रेरी बुलेटिन में प्रकाशित हुआ।

प्रसिद्ध वैदिक विद्वान् जे० खोंडा का ध्यान भी अथर्ववेद ने आकृष्ट किया। अथर्व के चतुर्दश काण्ड के विवाह सूक्तों पर उनका तुलनात्मक एवं विश्लेषणात्मक लेख 1964 में इंडो-इरानियन जर्नल में प्रकाशित हुआ। 1968 में

14. लिस्ट आफ रिमार्केबल वर्ड्स फ्राम द कश्मीरियन (पैप्पलाद) वर्शन आफ द अथर्ववेद।
15. लिंग्विस्टिक रिमार्क्स ऑन द पैप्पलाद वर्शन आफ अथर्ववेद।
16. इन्ड दान्स ल अथर्ववेद।
17. नोट्स सुर ला वर्शन पैप्पलाद दल अथर्ववेद।

रेनू स्मृति ग्रन्थ में उसका लेख आहुतिशेष या उच्छिष्ट के सम्बन्धी अथर्व 11.7 पर प्रकाशित हुआ। इसमें यज्ञशेष या उच्छिष्ट के अतिशय महत्व पर प्रकाश डाला गया है। 1967 में जर्नल आफ अमेरिकन ओरिएंटल सोसाइटी में खोंडा का अथर्ववेद में इन्द्रोत्सव की विशेषताओं सम्बन्धी लेख 'द इन्द्र फेस्टिवल एकार्डिग टु द अथर्ववेदिन्स' आया। उमेश मिश्र वाल्यूम में उसका 'ए नोट ऑन अथर्व. 4.11 पर प्रकाशित हुआ जिसमें विश्व के आधार भूत तत्त्व का वर्णन एक बैल (अनड्वान्) के रूप में किया गया है।

कौशिक सूत्र 60-68 पर आधारित 1965 में एम्स्टर्डम से प्रकाशित खोंडा की पुस्तक 'द सवयज्ञज' विशेषरूप से उल्लेखनीय है। पुस्तक में कौशिक के इस अंश से सम्बद्ध विस्तृत भूमिका, अनुवाद और व्याख्या दी गई है। सवयज्ञों से सम्बद्ध अथर्व मन्त्रों की कर्म पर आधारित नई व्याख्या प्रस्तुत की गई है। खोंडा के अनुसार सव वे अवसर हैं जब शक्ति उत्तेजित एवं संचालित की जाती है। एकाध सोमयाग के अनुगामी वे यज्ञ हैं जिनमें यजमान का औपचारिक अनुलेप होता है। खोंडा के अनुसार अनुलेप का अभिप्राय यजमान का पुनर्जन्म अर्थात ऊँचा पद प्राप्त करना है। लेखक ने यह भी प्रतिपादित किया है कि दक्षिणा वस्तुतः आहुति है जिससे यज्ञ सुरक्षित एवं पूर्ण होता है इसीलिए इससे प्राप्त कर्ता नहीं, अपितु दक्षिणादाता लाभान्वित होता है।

दो रूसी विद्वानों ने भी अथर्व. पर कुछ आंशिक कार्य किया है। ए. वी. गेरीसामोव्व की अथर्व. पाठों पर, उनकी संरचना पर पुस्तक 1964 में प्रकाशित हुई।[18] 1969 में ट्रांजेक्शन ऑफ द तार्तु यूनिवर्सिटी में वी. एन. नोपोरोव ने अपने लेख में अथर्व. 4.123.5 और 2.31.5 त वर्णित कृमियों के विरुद्ध कर्मों का विश्लेषण किया है। उसने यहीं वृष्टिदेव के अपने पुत्र के साथ संघर्ष की पुराणकथा की पुनारचना का प्रयत्न किया। उसने अथर्व. के प्रणय-मन्त्रों और समानान्तर रूसी क्रियाओं की भी तुलना प्रस्तुत की है। वस्तुतः इस लेख में उसका उद्देश्य भारोपीय प्राचीन कर्मकाण्ड के पारस्परिक सम्बन्धों का अन्वेषण है।

भारत में शेंडे प्रभृति विद्वानों द्वारा किया गया अथर्ववेद सम्बन्धी कार्य किसी प्रकार भी कम महत्त्वपूर्ण नहीं। परन्तु वह प्रस्तुत निबन्ध की सीमा से बाहर है।

---

18. टुवर्ड्स रिकन्स्ट्रक्शन ऑफ द इंडोयूरोपिअन रिचुअल एंड रिचुअलिस्टिक फार्मूलाज, ऑन द बेसिस ऑफ चार्म्स।

अथर्ववेद के रहस्यों को उद्घाटित करने के लिए प्रयोगात्मक वैज्ञानिक पद्धति का आश्रय लेना लाभप्रद होगा। दूसरी ओर पैप्पलाद संहिता की पुनारचना भी अथर्व. को पूर्णतया समझने से उपयोगी होगी। केवल कौशिक सूत्र के आधार पर अथर्व. के मर्म तक पहुंचने के प्रयास पूर्ण सफलता प्रदान करेंगे—इसमें सन्देह है।

3

अथर्ववेद एवं अन्य वेदों का पौर्वापर्य

रघुवीर वेदालङ्कार

(The author of the article has squarely analysed the viewpoint of some of the westerners that the Atharvaveda was a later composition than the rest of the Vedas. He has expressed his viewpoint mainly on the basis of three factors: (i) the word trayī does not refer to three Vedas but to three of forms of literary expression; (ii) the langauge-factor cannot be relied upon as deciding one in the fixation of the posterity or otherwise of the Atharvaveda; (iii) the so-called magic element can never be a deciding factor in arriving at the date of the Atharvaveda. The author has taken pains to refute the arguments advanced by Bloomfield about the later composition of the Atharvaveda. A high standard of beautiful philosophic poetry as it reveals, the Atharvaveda was contemporaneously composed with the other Vedas, the author concludes. Ed.)

इस निबन्ध का उद्देश्य यह परीक्षण करना नहीं है कि ऋग्वेद आदि तीनों वेद तथा अथर्ववेद का समय क्या है, अपितु यह परीक्षण करना है कि क्या अथर्ववेद ऋग्वेदादि का समकालिक है अथवा उनसे परवर्ती ? यह परीक्षण दो प्रकार से किया जा सकता है : प्रथम यह कि अथर्ववेद की प्राचीनता तथा अर्वाचीनता के विषय में प्राचीन एवं अर्वाचीन ग्रन्थों और विद्वानों ने क्या कहा है तथा दूसरे यह कि चारों वेदों की साक्षी के आधार पर अथर्ववेद अन्य वेदों से प्राचीन ठहरता है या अर्वाचीन ?

पाश्चात्य विद्वानों ने इस विषय में बहुत कुछ लिखा है तथा वह इतना परिश्रमपूर्ण है कि उसकी अवहेलना नहीं की जा सकती। इन विद्वानों ने अपने परिश्रम के आधार पर अथर्ववेद को अर्वाचीन सिद्ध करने में इतना विशाल शब्द-जाल उपस्थित कर दिया है कि उसमें से निकलना सुगम नहीं है। साथ ही तर्क एवं प्रमाणों से इस शब्द-जाल को इतना सन्नद्ध कर दिया गया

है कि बिना उनको हटाए कोई भी गवेषक आगे नहीं बढ़ सकता । प्रथम दृष्टि से देखने पर इन विद्वानों की ये बातें बिल्कुल ठीक प्रतीत होती हैं तथा यही कारण है कि अनेक भारतीय विद्वानों ने भी अथर्ववेद का स्वतन्त्र परीक्षण न करके पाश्चात्य विद्वानों की हां में हां मिला दी है ऐसा करने में उन्होंने पाश्चात्य विद्वानों की बातों को शब्द-प्रमाण मानकर उनकी पुष्टि मात्र की है, स्वतन्त्र रूप में तर्क-प्रमाणों के आधार पर परीक्षण नहीं किया है जब कि पाश्चात्य विद्वानों ने वस्तुतः मूलग्रन्थों का परीक्षण करके अपनी बात कही है भले ही उन्होंने इसमें अपने पूर्वाग्रह का आश्रय भी लिया है, हेतुओं के स्थान पर हेत्वाभास भी प्रयुक्त किये हैं तथा ऐसी बातें भी कहीं है जिनको उन की कल्पना के अतिरिक्त कुछ नहीं कहा जा सकता । पुनरपि उनका परीक्षण अनिवार्य है ।

पाश्चात्य विद्वानों में प्रो० मैक्समूलर ने Ancient Sanskrit Literature में यह विचार प्रकट किया है कि अथर्ववेद का कोई अंश अति प्राचीन तथा कोई अंश अर्वाचीन है । प्रो० राथ लिखते हैं कि यह अन्य वेदों के अन्त में प्रकट हुआ[1] । ब्लूमफील्ड ने The Atharvaveda and the Gopatha Brāhmaṇa में अथर्ववेद के सम्बन्ध में विस्तार से विवेचन करते हुए यहां तक कहा है कि पहले अथर्ववेद की गणना वेदों में की ही नहीं जाती थी । इसी प्रकार अन्य विद्वानों ने भी विचार प्रकट किये हैं । यहां पर उन सभी वचनों को संगृहीत करने की अपेक्षा उन हेतुओं पर विचार करना उपयुक्त रहेगा जिनके आधार पर अथर्ववेद को परवर्ती सिद्ध किया जाता है ।

अथर्ववेद को अर्वाचीन सिद्ध करने में मुख्य रूप से तीन हेतु दिये जाते हैं : 1. प्राचीन साहित्य में त्रयी शब्द का प्रयोग; 2. अथर्ववेद की भाषा एवं छन्द 3. अथर्ववेद में प्रतिपादित अभिचार आदि कर्म । इनके साथ गौण रूप में अन्य बातें भी अथर्ववेद को अर्वाचीन सिद्ध करने के लिए कही गयी है । यथा ब्लूमफील्ड ने लिखा है कि (क) अथर्ववेद शतपथ ब्राह्मण से भी अर्वाचीन है; (ख) चीते से परिचय होने के कारण यह वेद परवर्ती है; (ग) अथर्ववेद में आर्य दस्यु शूद्र आदि का भेद विद्यमान है[1] । संक्षेप में इन पर विचार किया जाता है (क) शतपथ ब्राह्मण 14.5.4.10 में स्पष्ट रूप में अथर्ववेद का उल्लेख मिलता है ।[2] इतना स्पष्ट प्रमाण होने पर भी पता नहीं ब्लूमफील्ड ने कैसे लिख दिया कि यह वेद शतपथ से अर्वाचीन है । शतपथ में तो अथर्ववेद की स्थिति अन्य वेदों के समान बतलायी गई है । इस विषय में वाचस्पति गैरौला

1. अथर्ववेद एवं गोपथ ब्राह्मण, चौ० सं० सीरिज, बनारस 1964 पृ० 78
2. एवं वाऽरेऽस्य महतो भूतस्य निःश्वसितम् एतद् यद् ऋग्वेदो यजुर्वेदः सामवेदोऽथर्ववेदः ।

लिखते हैं—जिन विद्वानों का यह अभिमत है कि चार वेद गिनने की शैली नई है यह सूत्र ग्रन्थों के बाद की है अथवा जो विद्वान यह मानते हैं कि अथर्ववेद बहुत बाद[3] शतपथ ब्राह्मण के बाद की रचना है वे लोग बहुत भ्रम में हैं। इनकी ये बातें नितान्त कल्पित व आधारहीन हैं। (ख) अथर्ववेद का चीते से परिचय है अतः यह वेद बाद में बना, यह तो हेत्वाभास है। वेदों में संसार या भारत के सभी पशु-पक्षियों के नाम गिन-गिन कर नहीं लिखे हैं। प्रकरणवश कुछ ही पशु-पक्षियों के नाम पृथक्-पृथक् वेदों में उल्लिखित है। चीता भी अन्य प्राणियों के साथ ही उत्पन्न हुआ था। यदि ऋग्वेद में चीते का उल्लेख नहीं है तो इसका अर्थ यह नहीं है कि ऋग्वेद चीते की उत्पत्ति से पूर्व बन चुका था तथा अथर्ववेद बाद में बना। ऐसे अनेक पशु-पक्षी होंगे जो किसी भी वेद में उल्लिखित नहीं हैं। एक चुंगल नामक पक्षी सुना गया था जो आकाश में उड़ता हुआ पृथ्वी पर से प्राणियों को श्वास द्वारा खींच लिया करता था। उसका वर्णन किसी वेद में नहीं है। रेशम के कीड़े का वर्णन किस वेद में है? भैंस का वर्णन भी वेद में नहीं है तो इन बातों का आधार पर क्या निष्कर्ष निकाला जाय? (ग) अथर्ववेद में आर्य-शूद्र-दस्यु आदि का भेद विद्यमान है, इससे भी यह वेद अन्य वेदों से परवर्ती सिद्ध नहीं हो जाता। पुरुषसूक्त में ही इन सबका वर्णन विद्यमान है। इसके अतिरिक्त यजुर्वेद 26.2 में भी चारों वर्ण उल्लिखित हैं। वेद के अनुसार ब्राह्मण-क्षत्रिय-वैश्य तथा शूद्र चारों वर्ण ही 'आर्य' के अन्तर्गत आते हैं। अकर्मा अमन्तु (विचारहीन) अन्यव्रत (उलटे आचरण वाला) अमानुष को वेद से दस्यु कहा गया है।[4] यह अलग से कोई जाति नहीं अपितु आचरण के कारण कोई भी व्यक्ति ऐसा बन सकता है। इस प्रकार सामान्य रूप में इन हेतुओं का परीक्षण करने के उपरान्त हम उन मुख्य हेतुओं पर आते हैं कि जिनके आधार पर अथर्ववेद की अर्वाचीनता सिद्ध की जाती है।

1. इन हेतुओं में से हम पहले प्रथम हेतु अर्थात् त्रयी शब्द पर विचार करते हैं शतपथ,[5] ऐतरेय[6] तथा गोपथ ब्राह्मण[7] में ऋग्वेद आदि तीन ही वेदों

---

3. संस्कृत साहित्य का इतिहास, चौखम्भा विद्याभवन वाराणसी, 1975 पृ० 80
4. अकर्मा दस्युरभिनोरमन्तुरन्यव्रतो अमानुषः (ऋ 10.12.8)
5. शत० 6.1.1.8 स श्रान्तस्तेपानो ब्रह्मैव प्रथममसृजत त्रयीमेव विद्याम्।
6. ऐत० 25.7 त्रयो वेदा अजायन्त।
7. गोपथ० पू० 1.6 तेभ्यः श्रान्तेभ्यस्तप्तेभ्यः संतप्तेभ्यस्त्रीन् वेदान् निरमिमत।

की उत्पति का वर्णन किया गया है। इसी प्रकार छान्दोग्य[8] तथा बृहदारण्यक[9] उपनिषदों में भी त्रयी विद्या कह कर इन ही तीन वेदों की उत्पत्ति का वर्णन किया है। मनुस्मृति में भी अग्नि आदि तीन ऋषियों के साथ ऋग्वेद आदि तीन ही वेदों का उल्लेख है।[10] इन सभी उद्धरणों में तीन ही वेदों का उल्लेख हुआ है, अथर्ववेद का नहीं। और तो क्या स्वयं यजुर्वेद में भी एक स्थान पर तीन वेदों का ही नाम आया है[11] अथर्ववेद का नहीं। इन सभी उद्धरणों के आधार पर यह कहने के लिए अवकाश मिल जाता है कि प्रारम्भ में तीन ही वेद थे तथा अथर्ववेद बाद में संग्रहीत किया गया।

अथर्ववेद को अर्वाचीन सिद्ध करने वाले हेतुओं में प्राचीन साहित्य में त्रयी शब्द का प्रयोग एक ठोस आधार प्रतीत होता है किन्तु त्रयी शब्द पर सूक्ष्मता से विचार करने से इस शब्द के द्वारा अथर्ववेद की अर्वाचीनता सिद्ध नहीं होती। कारण यह है कि प्राचीन साहित्य में त्रयी के साथ विद्या पद भी प्रयोग हुआ है। इससे यह स्पष्ट होता है कि यहां विद्या का त्रयीत्व सिद्ध किया गया है कि वेदों की विद्या के तीन ही प्रकार हैं—ऋक्, यजु तथा साम। शतपथ ब्राह्मण 4.6.7.1 में 'त्रयी वै विद्या ऋचो यजूंषि सामानि इति' कहकर इसे और भी स्पष्ट किया गया है। मीमांसा दर्शन में ऋग्, यजु तथा साम शब्दों के अर्थों को स्पष्ट करते हुए कहा गया है कि जो मन्त्र छन्दोबद्ध हैं उनको ऋग् कहा जाता है, जो मन्त्र गान युक्त हैं उनको साम कहते हैं तथा शेष गद्यात्मक भाग को यजुः कहा जाता है।[12] इस प्रकार त्रयी रूप में यह विद्या का विभाग किया गया है वेदों की संख्या का निर्धारण नहीं। सर्वानुक्रमणी की भूमिका में षड्गुरुशिष्य ने इस विषय में स्पष्ट रूप में कहा है कि चारों वेदों के मंत्र इस त्रयी विद्या के रूप में ही विभक्त है।[13] इस प्रकार यह आशंका निर्मूल सिद्ध हो जाती है कि प्राचीन साहित्य में त्रयी शब्द के प्रयोग के कारण

8. छान्दो० 4.16.2 स एतां त्रयीं विद्यामभ्यतपत्।
9. बृहदा० 4.12.2 समावतीयं त्रयी विद्या तावत् ह स जयति।
10. मनु० 9.23 अग्निवायुरविभ्यस्तु त्रयं ब्रह्म सनातनम्।
11. यजुर्वेद 34.6 यस्मिन्नृचः साम यजूंषि यस्मिन् प्रतिष्ठिता रथनाभाविवाराः।
12. मीमांसा दर्शन 2.1.32-34 तेषाम् ऋग् यथार्थवशात् पादव्यवथा। गीतिषु सामाख्या। शेषे यजुःशब्दः।
13. सर्वानुक्रमणी की भूमिकाः—
विनियोक्तव्यरूपश्च त्रिविधः स प्रदर्श्यते।
ऋग्यजुःसामरूपेण मन्त्रो वेदचतुष्टये॥

अथर्ववेद को अन्य वेदों से परवर्ती माना जाना चाहिए। इस विषय में सत्यव्रत सामश्रमी का कथन है कि चारों वेदों को रचना की दृष्टि से ही त्रयी कह दिया गया है इसके पश्चात् इस हेतु पर भी विचार करना है कि प्राचीन साहित्य में नाम लेकर ही ऋग्, यजु तथा सामवेद का वर्णन मिलता है। इससे तो अथर्ववेद स्पष्टतः अन्य वेदों की अपेक्षा परवर्ती सिद्ध होता है। इस आक्षेप का परिहार इस से ही हो जाता है कि यदि कहीं पर प्राचीन साहित्य में नाम लेकर तीन वेदों का उल्लेख हुआ है वहाँ दूसरे स्थानों पर चारों वेदों का नाम भी लिया गया है। ब्राह्मण साहित्य तथा उपनिषद इसके प्रमाण हैं। शतपथ ब्राह्मण में जहाँ एक ओर नाम लेकर तीन ही वेदों का उल्लेख मिलता है वहाँ दूसरे स्थान पर 14.5.10 पर चार वेदों का उल्लेख भी प्राप्त होता है। गोपथ ब्राह्मण में भी 'चत्वारो वेदा ऋग्वेदो यजुर्वेदो ब्रह्मवेदः' (गो० ब्रा० 2.16) कहकर ब्रह्मवेद के रूप में अथर्ववेद का उल्लेख किया गया है। इसी प्रकार उपनिषदों में भी जहाँ एक ओर तीन वेद वर्णित हैं तो वहाँ चारों वेदों का उल्लेख भी उनमें प्राप्त हो जाता है। सनत्कुमार के सामने अपनी विद्या का वर्णन करते हुए नारद स्पष्टतः चार वेदों का नाम लेते हैं। महाभारत में जिसका कि काल राजवंशावलियों के आधार पर अब से 5000 वर्ष पूर्व निश्चित माना जाता है, अथर्ववेद का उल्लेख प्राप्त होता है। कण्व के आश्रम का वर्णन करते हुए व्यास कहते हैं कि वहाँ अथर्ववेद में प्रवीण विद्वान पद-क्रम से युक्त संहिता को पढ़ रहे हैं।[15] पाणिनि मुनि ने 'अथर्वणिक स्येलोपश्च 4.3.133 सूत्र में न केवल अथर्ववेद का ही उल्लेख किया है अपितु इसके अतिरिक्त काश्यपकौशिकाभ्यामृषिभ्यां णिनिः 4.3.103 सूत्र में अथर्ववेद के कौशिक सूत्र का उल्लेख भी प्राप्त होता है।

उपनिषदों तथा महाभारत आदि के काल को बहुत प्राचीन न मानते हुए इन सब प्रमाणों को यदि इस दृष्टि से ओझल भी कर दें तो हम उस मन्त्र की उपेक्षा नहीं कर सकते जिनमें चारों वेदों का उल्लेख है। वह मन्त्र इस प्रकार है—

तस्माद् यज्ञात् सर्वहुतऋचः सामानि जज्ञिरे।
छन्दांसि जज्ञिरे तस्माद्यजुस्तस्मादजायत॥

---

14. छा० उ० 7.1.2 स होवाच ऋग्वेदं भगवोऽध्येमि यजुर्वेदं सामवेद माथर्वणम्।
15. अथर्ववेदप्रवरा पूरयाज्ञिकसमताः। संहितामीरयन्ति स्म पदक्रमयुता तु ते।
16. निरुक्तालोचन पृ० 148

यह मन्त्र ऋग्. 10.190.19 तथा अथर्व. 19.6.13 में समान रूप में प्राप्त होता है। यद्यपि ऋग्वेद का दशम मण्डल भी अन्य मण्डलों के समान प्राचीन है पुनरपि कदाचित् परवर्ती मानकर इस तथ्य की पुष्टि न की जा सके कि अथर्ववेद अर्वाचीन नहीं है। किन्तु जब हम इसी मंत्र को यजुर्वेद 31·7 में देखते हैं तो यह सन्देह करने का अवसर नहीं रह जाता कि अथर्ववेद भी अन्य वेदों के समान प्राचीन है, अर्वाचीन नहीं। कम-से-कम उक्त प्रमाण के आधार पर हमें इतना स्वीकार करने को तो विवश होना ही पड़ता है कि अथर्ववेद यजुर्वेद से अर्वाचीन है।

इस मन्त्र में छन्द पद से अथर्ववेद का ग्रहण करने पर कुछ विद्वानों को आपत्ति हो सकती है। इसका समाधान यह है कि परिशेष न्याय से यहां पर 'छन्द' शब्द अथर्ववेद का ही वाचक है। छन्द शब्द वेद का पर्याय है। ऋगादि तीनों वेदों के नाम मन्त्र में विद्यमान हैं तो साथ में प्रयुक्त छन्द शब्द अथर्ववेद के लिए ही निश्चित समझना चाहिए। छन्द की निरुक्ति हैं—छन्दांसि छादनात् (नि० 1.12)। अथर्ववेद में शरीर की रक्षा के लिए औषधियां तथा राज्य की रक्षा के लिए भी अनेक उपाय बतलाये गये हैं। अतः रक्षा करना, छादन करना अथर्ववेद का मुख्य विषय है। इसलिए भी अथर्ववेद के लिए छन्द शब्द रूढ़ हो गया। अथर्ववेद के लिए छन्द शब्द की रूढ़ता को यह प्रमाण अच्छी प्रकार पुष्ट करता है—

छन्दस्यध्ययने प्राप्ते विदुषामथ धीमताम् ॥
बकारे संशयो नित्यं स्पष्टां दन्त्यमिति स्म ह ॥

यह श्लोक अथर्ववेदीय दन्त्योष्ठय विधि नाम ग्रन्थ का है। यहां पर केवल अथर्ववेद के लिए ही छन्द शब्द आया है। इसके अतिरिक्त अथर्ववेद के स्कम्भसूक्त में अथर्ववेद के लिए 'मही' शब्द, ओदनसूक्त में ब्रह्म तथा उच्छिष्ट-सूक्त में उद्गीथ नाम भी आये हैं।

ऋग्वेद में भी एक स्थान पर कहा गया कि ब्रह्मा यज्ञ में छन्दोमयी वाणी बोलता है। चतुर्वेदज्ञ ही ब्रह्मा कहलाता है। इसका स्पष्टीकरण गोपथ ब्राह्मण (3.2) में इस प्रकार किया गया है—प्रजापतिर्यमतनुत। सऋचैव हीतारमकृणोत् यजुषाध्वर्यवं साम्नोद्गातम् अथर्वांगिरोभिर्ब्रह्मत्वम्। अथर्ववेद को अर्वाचीन मानने पर ब्रह्मा का चतुर्वेदवित् होना कैसे सम्भव हो सकता है?

---

17. ऋग्वेद 2.113.6 यत्र ब्रह्मा पवमानश्छन्दस्यां वाचं वदन।

इस मन्त्र के अतिरिक्त वेदों में अन्य स्थानों पर भी चारों वेदों की सत्ता सिद्ध होती है। किन्तु ऐसा ग्रहण करना तब हमारी कल्पना अथवा पूर्वाग्रह मात्र होगी जब तक हम उन स्थानों पर किये गये प्राचीन वाक्यों को न देखलें। ऋग्वेद 4.58.3 के 'चत्वारि श्रृगाः' पद की व्याख्या करते हुए यास्काचार्य कहते हैं—चत्वारि शृगां इति वेदा वा एत उक्ताः (नि 93.7)। यही कथन ब्राह्मण में भी प्राप्त होता है। इसी प्रकार अथर्ववेद के मन्त्र 'ब्रह्म प्रजापतिर्धाता लोका वेदा सप्त ऋषयोऽग्नयः' 19.9.12 में पठित 'वेदाः' पद का अर्थ करते हुए आचार्य सायण कहते है—वोदाः सांगाश्चत्वारः। इस प्रकार इन प्रमाणों के आधार पर तीनों वेदों के साथ ही अथर्ववेद की सत्ता भी सिद्ध हो जाती है।

अब हम अथर्ववेद को अर्वाचीन सिद्ध करने के लिए दिये गये दूसरे हेतु पर विचार करते हैं कि अथर्ववेद की भाषा ऋग्वेद की भाषा से दूसरे स्तर की है अतः यह वेद अन्य वेदों की अपेक्षा अर्वाचीन है। जहां तक भाषा का प्रश्न है ऋग्वेद के दशम एवं प्रथम मण्डलों को भी अन्य की अपेक्षा अर्वाचीन सिद्ध करने में यही हेतु दिया जाता है कि इन मण्डलों की भाषा अन्य मण्डलों की भाषा से भिन्न है। भाषा-भेद के आधार पर किसी भी वेद को अथवा एक ही वेद के किसी भी मण्डल अथवा काण्ड को प्राचीन तथा अर्वाचीन सिद्ध नहीं किया जा सकता। वेद ही क्या किसी भी ग्रन्थ का पौर्वापर्य सिद्ध करने में भाषा कोई ठोस आधार नहीं है। प्रतिपाद्य विषय के कारण एक ही ग्रन्थ में भाषा-भेद देखा जाता है। उदाहरण के रूप में कादम्बरी तथा हर्षचरित में अत्यन्त जटिल दुर्बोध स्थल भी हैं तथा सरल सुबोध स्थल भी विद्यमान हैं। दोनों स्थलों का लेखक एक ही है। इस विषय में दूसरी युक्ति यह भी है कि कादम्बरी को बाणभट्ट तथा इसके पुत्र पुलिन्द की कृति माना जाता है किन्तु कादम्बरी में प्रयुक्त भाषा के आधार पर ऐसा सिद्ध नहीं किया जा सकता। यहां पर हमें यह भी सोचना होगा कि यदि भाषा के आधार पर अथर्ववेद को अन्य वेदों की अपेक्षा अर्वाचीन माना जाता है तो इसी भाषा-भेद के कारण अथर्ववेद को अन्य वेदों से भी प्राचीन क्यों न मान लिया जाए। इस विषय में प्रो० धर्न लिखते हैं कभी-कभी यह समझना कठिन हो जाता है कि नये और पुराने का अभिप्राय क्या है। क्या ऋग्वेद की अपेक्षा अथर्ववेद को नया कहा जाता है यह एक अन्धविश्वास हो गया है। अथर्ववेद में आधे के लगभग सूक्त वही हैं जो ऋग्वेद के हैं और अथर्व० के अवशिष्ट भाग को पीछे का बना हुआ तभी कहा जा सकता है जबकि भाषा

अथवा वाक्य संरचना के आधार पर कोई युक्ति हो।[18] किन्तु जहां तक ज्ञात है आज तक किसी ने भी ऐसा उद्यम नहीं किया है।

ब्लूमफील्ड ने ऋग्वेद एवं यजुर्वेद के कुछ मन्त्रों से अथववेद के कुछ मन्त्रों की तुलना करके यह सिद्ध करने का प्रयास किया है कि ऋग्वेद तथा यजुर्वेद की अपेक्षा अथर्ववेद बाद की रचना है। साथ ही वे यह भी कहते हैं कि किसी भी सूक्त के समय-निर्धारण के लिए अकेले भाषा सम्बन्धी आंकड़े व्यर्थ हैं। उन्होंने दोनों वेदों में से ऐसे प्रयोग भी दिखलाये हैं जिनमें ऋग्वेद के शब्दों की अपेक्षा अथर्ववेद में प्रयुक्त शब्दों को पूर्ववर्ती माना है। उदाहरणार्थं ऋग्वेद 10.145.2 में 'कुरू' पद का प्रयोग हुआ है जबकि अथर्ववेद 3.18 में इसके लिए 'कृषि' पद प्रयुक्त है। ब्लूमफील्ड ने ऋग्वेद के 'कुरू' को अथर्ववेद के 'कृधि' से परवर्ती माना है।[19] किन्तु इसके साथ ही अथर्ववेद के अनेक प्रयोगों को ऋग्वेद से परवर्ती भी स्वीकार किया है। उसने अथर्ववेद के अनेक प्रयोगों को ऋग्वेद की अपेक्षा उत्तम ठहराया है किन्तु अनेक प्रयोगों को ऋग्वेद से हीन भी कहा है। कहना न होगा कि ब्लूमफील्ड के ये निष्कर्ष उसकी अपनी अभिरुचि एवं कल्पना पर आधारित हैं। उसने अपनी कल्पना से दोनों वेदों के मन्त्रों की तुलना करते हुए कुछ वेदों को उत्तम कह दिया है तथा कुछ को हीन। इतना ही नहीं, अपितु अनेक शब्दों को वह अर्थहीन भी मानता है। इस विषय में यद्यपि उसने महान् प्रयास किया है किन्तु इस प्रयास के पीछे उसकी यह धारणा काम कर रही है कि दोनों वेदों के शब्दों में आदान-प्रदान हुआ है। अथर्ववेद के ऋषि ने जान-बूझ कर ऋग्वेद के शब्दों को परिवर्तित कर दिया। इसलिए उसमें उत्तमता तथा निकृष्टता आ गयी। दोनों मन्त्रों के प्रसूत प्रतीत, अनूचः आदि शब्दों में स्वर-भेद स्पष्ट हैं। इतना ही नहीं अथर्ववेद का प्रसूत, पद वज्र का विशेषण है जिसका अर्थ है चलाया हुआ। जबकि ऋग्वेद में 'प्र' तथा 'सू' दोनों उपसर्ग हैं तथा 'त' चतुर्थी एक वचन रूप हैं इसीलिए दोनों पदों में अर्थ-भेद के साथ-साथ स्वर-भेद भी हो गया। यदि बाह्य रूपरचना को देखकर शब्दों की परस्पर उत्तमता तथा हीनता स्थापित की जाने लगे तो यह विश्वसनीय नहीं होगी। ऋग्वेद के जिस पद विष्टमस्तु को ब्लूमफील्ड अर्थहीन बतला रहे हैं उसका स्पष्ट अर्थ है—(विष्टम्) व्याप्त (अस्तु) हो। इतना ही नहीं, ब्लूमफील्ड तो अथर्ववेद के छन्दों को भी दोषपूर्ण मानते हैं। तथा ऐसे छन्दों के विवेचन के लिए बृहत्सर्वानुक्रमणी पर भी आक्षेप करते हैं।

18. कपिलदेव शास्त्री कृत संस्कृतविद्या का इतिहास, प्रथमावृत्ति पृ० 56 पर उद्धत

19. अथर्ववेद एवं गोपथ ब्राह्मण, पृ. 94

यह सब इसी का परिणाम है कि वेद की भाषा को उससे बाद में बने छन्द एवं व्याकरण के नियमों पर कसने का प्रयत्न किया गया है। वह मानकर नहीं चला गया कि वेद की भाषा इन सभी नियमों से पुरातन है। नियम उससे बाद में बने हैं। अत: वह इन नियमों की पकड़ में नहीं आ सकती। यही कारण है कि पाणिनि को भी अनेक बार 'बहुलं छन्दसि' कहकर वैदिक भाषा को नियमों से मुक्त करना पड़ा। वेद के छन्द तथा व्याकरण सम्बन्धी प्रयोग सभी स्वतन्त्र हैं। उनको एक वेद ने दूसरे से उधार नहीं लिया है न उनमें परिवर्तन किया है। प्रत्येक वेद के अपने मन्त्र एवं पद नियत है। जो दूसरे वेदों से भिन्न भी हैं समान भी हैं उनकी अपनी निश्चित भाषा है जो हमे अपने बनाए नियमों के आधार पर अनिश्चित सी प्रतीत होती है। इन सबके आधार पर एक वेद को दूसरे से पूर्ववर्ती अथवा परवर्ती सिद्ध नहीं किया जा सकता। इस सम्बन्ध में वाचस्पति गैरोला लिखते हैं कि चारों वेदों की संहिताओं का एक जैसा महत्व है एवं एक जैसी प्राचीनता। बारीक समीक्षा करने पर देखा जाय तो ऋग्वेद की क्रियाओं में भी भाषा वैषम्य देखने को मिलता है। इस भाषा वैषम्य का कदापि यह प्रयोजन नहीं है कि ऋग्वेद के कुछ मन्त्रों को कुछ दूसरे ही लोगों ने बहुत पहले रचा और कुछ दूसरे लोगों ने बहुत बाद में। अथर्ववेद को अन्य वेदों की अपेक्षा अर्वाचीन सिद्ध करने में एक मनोरंजक बात यह भी है कि एक ओर तो अथर्ववेद को अर्वाचीन कहा जाता किन्तु दूसरी ओर इसके अनेक सूक्तों को ऋग्वेद से भी प्राचीन बतलाया जाता है। अथर्ववेद की अर्वाचीनता के प्रतिपादकों के अनुसार अथर्ववेद का 15वाँ, 17वाँ, 18 वाँ, 19वाँ तथा 20वां काण्ड अर्वाचीन रचना है। इनको अर्वाचीन कहने में मुख्य युक्ति है कि पैप्पलाद शाखा में शौनक शाखा के कुछ मन्त्र विद्यमान नहीं हैं। अथर्ववेद के 18वें काण्ड को अर्वाचीन सिद्ध करने में Vedic Age नामक पुस्तक में यही हेतु दिया गया है। इसका उत्तर यही है कि शाखाओं में सम्पूर्ण वेदों को संगृहीत नहीं किया गया। विशेष भागों का किसी विशेष प्रजोजन से वहाँ पर संग्रह एवं व्याख्यान किया गया है। अथर्ववेद के 20वें काण्ड को अर्वाचीन सिद्ध करने में एक युक्ति यह भी की जाती है कि यह काण्ड ब्राह्मणाच्छंसी नामक ऋत्विक् को यज्ञ में स्थान देने के लिए इन मन्त्रों को ऋग्वेद से लिया गया है। वक्तव्य पर आपत्ति यह आती है कि यदि यह काण्ड ऋग्वेद से लिया गया है तो इन मन्त्रों की प्राचीनता तो सुतरा सिद्ध है। ब्राह्मणाच्छंसी नामक ऋत्विक् के लिए ही इन मन्त्रों का समावेश अथर्ववेद में किया गया, यह मत स्थापना पुष्ट प्रमाणों के अभाव में कल्पनामात्र है। इस काण्ड में 141 सूक्त हैं। इन सूक्तों में इन्द्र-वसिष्ठ वामदेव-गृत्समद आदि अनेक ऋषि

हैं। इस काण्ड में जल-औषधि, राजा-प्रजा, नदी-कुएँ, युद्ध-युष्ट-शूर आदि अनेक विषयों का वर्णन है। इन सब की विद्यमानता में यह कल्पना निराधार प्रतीत होती है कि ब्रह्मणाच्छंसी नामक ऋत्विक् के लिए इन मन्त्रों का समावेश अथर्ववेद में किया गया। अथर्ववेद के 20वें काण्ड को प्रक्षिप्त तथा अर्वाचीन मानने में ब्लूमफील्ड ने प्रमाण के रूप में ऋग्वेद का मन्त्र भी उपस्थित किया है—

यस्मात्कोशादुदभराम वेदं तस्मिन्नन्तरवदध्म एनम् ।
कृतमिष्टं ब्रह्मणो वीर्येण तेन मदेवास्तवसावतेह ।।

अथर्व० 19.72.1

इस मन्त्र के कारण 19वें काण्ड पर ही अथर्ववेद की समाप्ति समझी जाती है। यदि ध्यानपूर्वक देखा जाए तो यह मन्त्र उक्त मन्तव्य को पुष्ट नहीं करता क्योंकि सम्पूर्ण मन्त्र में वेद की समाप्ति का सूचक कोई भी पद नहीं है। यदि इसी प्रकार के संकेतों को वेद की समाप्ति का सूचक समझा जाए तो 17वें काण्ड के अन्त में एक मन्त्र में आता है 'अन्तर्दधे सलिलेन वाचः' अर्थात् मैं वाणी जल के साथ अन्तर्धान होता हूं। इस आधार पर मान लिया जाना चाहिए कि इस मन्त्र को कह कर ऋषि अन्तर्धान हो गये तथा यहां पर अथर्ववेद समाप्त हो गया, किन्तु ऐसा नहीं माना जाता। अथर्ववेद के 19वें काण्ड में 72 सूक्त हैं। इस आधार पर परवर्ती रचना माना जाता है कि यद्यपि 19वें काण्ड के सूक्त में पैप्पलाद शाखा में उपलब्ध होते हैं किन्तु वे यहां पर इधर-उधर बिखरे पड़े हैं। इस काण्ड को परवर्ती सिद्ध करने के लिए यह हेतु ठीक नहीं माना जा सकता क्योंकि शाखाओं में कुछ भेद हो जाने का कारण है उनका किसी यज्ञादि के उद्देश्य से संकलन।

(3) अथर्ववेद में प्रतिपादित विषय के आधार पर भी इसे परवर्ती सिद्ध किया जाता है। अथर्ववेद पर आरोप लगाया जाता है कि इस वेद में जादू टोने का वर्णन है। जादू-टोने से सम्बन्धित क्रियाएं किसी उच्चवर्ग से सम्बन्ध नहीं रखती अतः निम्न वर्ग की क्रियाओं से युक्त होने के कारण यह वेद परवर्ती रचना है। ब्लूमफील्ड जैसे अथर्ववेद के आलोचकों की मान्यता है कि अथर्ववेद में अथर्वा अंगिरसों से सम्बन्धित अभिचारों का वर्णन है। इनमें से अथर्वा से सम्बन्धित अभिचार शान्त प्रकृति के हैं तथा अंगिरसों से सम्बन्धित अभिचार क्रूर प्रकृति के। ये क्रूर अभिचार निम्न वर्ग का प्रतिनिधित्व करते हैं तथा बाद की रचनाएं हैं। इस आक्षेप का प्रथम परिवाद तो यही है कि अथर्ववेद में जादू-टोने, अभिचार आदि का प्रतिपादन ही नहीं है। जहां पर इस प्रकार के विचार देखने को मिलते हैं, वहां पर विभिन्न

रोगों को दूर करने की प्रक्रिया है अथवा उच्चस्तरीय मनोवैज्ञानिक क्रियाओं का वर्णन है। विषयान्तर के भय से इस निबन्ध में नहीं लिखा जा सकता। दूसरे इस कथन में वदतोव्यावात भी है कि अंगिरसों से सम्बन्धित सूक्त, पाश्चात्य विचारकों के अनुसार, निम्नवर्ग से सम्बन्धित हैं तथा बाद की रचना हैं। किन्तु विकासवाद के अनुसार तो मनुष्य प्रारम्भिक अवस्था में जंगली असभ्य था। यदि अंगिरसों से सम्बन्धित सूक्त निम्नवर्ग से सम्बन्धित हैं तो इन सूक्तों को प्राचीन माना जाना चाहिए न कि अर्वाचीन। तीसरे यह भी निश्चित नहीं है कि अंगिरसों से सम्बन्धित सूक्तों में क्रूर अभिचार ही हैं। इन सूक्तों में शान्त क्रियाओं का वर्णन भी है। इनमें पाप से छुड़ाने की प्रार्थना की गयी है। यथा—

या रोहन्त्यांगिरसीः पर्वतेषु समेषु च।
ता नः पयस्वतीः शिवाः ओषधीः सन्तु शंहृदे॥ (अथर्व० 8.7.17)

यहाँ अंगिरसी औषधियों को शिवा कहा गया है अतः अथर्व तथा अंगिरसों के शान्त घोर विभाग की कल्पना ही निर्मूल है। अथर्ववेद में प्रतिपादित राज्य-प्रणाली, रोग तथा औषधिवर्णन तथा स्कम्भ सूक्त जैसे दार्शनिक सूक्तों के विद्यमान रहते हुए अथर्ववेद को निम्नवर्ग के लोगों के जंगली तथा क्रूर कर्मों का वेद बतलाना अथर्ववेद की वास्तविकता से अनभिज्ञता प्रकट करना ही है।

अथर्ववेद के 15 वें काण्ड को भी उसमें प्रतिपादित विचारों के आधार पर ही अर्वाचीन रचना सिद्ध किया जाता है। इस काण्ड में 18 सूक्त हैं। इस काण्ड का अनुवाद करते हुए ह्विटने कहते हैं कि इस काण्ड में बच्चों जैसे कथोक्तियों तथा दुर्बोधता एवं अस्पष्टता के रहते हुए भी यह काण्ड अनुसंधान के अयोग्य नहीं है। इस काण्ड में व्रात्य की प्रशंसा की गयी है और यह प्रशंसा ही आधार है इस काण्ड को अर्वाचीन सिद्ध करने का। ऐसा इसलिए समझा जाता है कि व्रात्य का अर्थ ऐसा पतित व्यक्ति समझ लिया जाता है जिसका उपनयनादि संस्कार नहीं हो पाया। मनुस्मृति में भी ऐसे व्यक्ति का व्रात्य पद से स्मरण किया गया है[20] किन्तु व्रात्य का अर्थ केवल यही नहीं है अपितु वेद की व्याख्या के लिए हमें व्याकरण के निघण्टु निरुक्त को भी ध्यान में रखना

---

20. 2.31 अत ऊर्ध्वं त्रयोऽप्येते यथाकालमसंस्कृताः।
सावित्रीपतिता व्रात्या भवन्त्यार्यविगर्हिताः॥

होगा। निघण्टु व्रात पद मनुष्य नामों में पठित हैं।[21] व्याकरण के आधार पर व्रात शब्द से यत् प्रत्यय करने पर व्रात्य का अर्थ होगा—मनुष्य के लिए हितकारी[22]। ऐसा हितकारी व्यक्ति-विद्वान अतिथि आदि कोई भी हो सकता है। अतः व्रात्य पद का पतित अर्थ समझ कर उसके आधार पर अथर्ववेद में विचारों की निकृष्टता का प्रतिपादन असंगत कल्पना है।

इस प्रकार यदि अथर्ववेद को परवर्ती सिद्ध करने के लिए दिये गये सभी हेतुओं का परीक्षण किया जाय तो प्रतीत यही होता है कि ये सभी हेतु पूर्वाग्रह पर आधारित हैं तथा अथर्ववेद को अन्य वेदों से परवर्ती सिद्ध करने में सहायक भी नहीं हैं। किसी पूर्वाग्रह को मन में न रख कर स्वतन्त्र रूप से अथर्ववेद के परिशीलन से भी यही सिद्ध होता है कि—(1) यह वेद अन्य वेदों का समकालिक है (2) त्रयी नाम के कारण इसे अन्य वेदों से प्रथक् नहीं किया जा सकता। (3) इसमें जादू-अभिचार आदि का वर्णन नहीं है। (4) अथर्वा एवं अंगिरस के रूप में इसमें उच्च तथा निम्नवर्ग के प्रतिनिधित्व की कोई बात नहीं है अपितु सामान्य रूप से सभी के लिए यह वेद है। (5) ऋग्वेद के समान अथर्ववेद के सूक्त भी दार्शनिकता, उच्च विचारों एवं मनोवैज्ञानिकता से ओत-प्रोत है।

21. निघ० 2.3 वाता मनुष्यनाम।

22 अष्टा० 5.1.5 यस्मै हितम् से यत् प्रत्यम्।

4

अथर्ववेद के प्रमुख कवियों का परिचय

शरद कुमार

(The Athacvaveda is a collection of poems composed by some 130 poets. Of these about eighty names are commonly found in both the Ṛgveda and the Atharvaveda. Of the one hundred and thirty Atharvavedic poets, the verses by about seventy poets are available in the last i.e. 20th Kanda of the Atharvaveda. The largest number of hymns viz. 200, have been composed by the poet Atharvā whereas 101 hymns are attributed to the poets Brahmā. Only twelve more poets have been attributed more than ten hymns each. The rest of the poets and a considerably large number of them may have either a few hymns or a few verses to their credit. The persent article gives the historical description of only those 'major' poets whose five or more hymns have been collected in the Atharvaveda. Ed.)

अथर्ववेद का प्रथम संग्रह करने वाले पिप्पलाद थे जिनके नाम पर अथर्ववेद की एक शाखा का नाम पैप्पलाद संहिता पड़ा। किन्तु आज अथर्ववेद की जो शाखा हमें पर्याप्त सुरक्षित मिलती है, वह शौनकीय शाखा है। इस शाखा में 20 काण्ड हैं जिनमें 731 सूक्त हैं और इन सूक्तों में मन्त्रों की संख्या 5987 है। जहाँ ऋग्वेद का विभाजन मण्डलों में, यजुर्वेद का अध्यायों में, सामवेद का पूर्वाचिक और उत्तराचिक में हुआ है वहाँ अथर्ववेद का विभाजन काण्डों में है। इस वेद के कवियों को निम्न प्रकार से गिनवाया जा सकता है[1]—

1. कवियों तथा उनके सूक्तों की संख्या आदि का यह वर्णन 'अथर्ववेद: (शौनकीय:)' विश्वबन्धु द्वारा सम्पादित पुस्तक के आधार पर किया गया है।

अगस्त्य:—VI 133

अंगिरा:—II 35; IV 39; V 12; VI 45-48; VII 52-53, 82, 95; XIX, 22, 34, 31

अजमीढ़: —XX 143

अत्रि:--XX 12

अथर्वा—I 1-3, 69-11, 15, 20, 21-23, 27, 30, 34-35; II 3-4, 7, 13, 19-23, 29, 34; III 1-5, 8, 10, 15-16, 19, 23-27, 30; IV 3-4, 10, 15, 28, 30, 34; V 5-8, 11, 24, 28; VI 1-7 13 17-18 36-40 50 58—62, 61-6, 73, 78-81, 85-90, 92, 97-99, 109—113, 124-126 129-132, 138-140; VIII 1-8 14-15 19 35-39, 47-51, 54, 58, 63, 73-77, 80-81, 83-86 90-92, 96-97, 99, 102-104, 110-111; VIII 7, 9; IX 1-2; X 3, 7, 9; XI 2-5, 9; XII 1, XV 1-18; XVII 1-4; XIX 14-20, 23, 24, 26, 27-38, 203

अथर्वाङ्गिरा:—IV 8, IV 72, 74, 83-84, 94, 101, 128 VII 78, 120-123; XIX 3-5 16

अथर्वाचार्य:—VIII 10

अप्रतिरथ:—XIX 13
अयास्य:—XX, 16, 91
अष्टक:—XX 25, 33
आयु:—XX 119
इन्द्राणी:—XX 126
इरिम्बिठि:—XX 3, 4, 5, 38, 44, 46, 47
इच्छोचन:—VI 103
उ ऽाजक:—III 29; VI, 15
उन्मोचन:—V 30; VI 105
उपरिबभ्रव:—VI 30, 31; VII 9, 10, 79

ऋभु:—IV 12
कपिञ्जल:—II 30, 31; VII 9, 10, 79
कबन्ध:—VI 75, 77
कलि:—XX 97
कश्यप:—X 10; XII 4, 5
कांकायन:—VI 70; XI 11
काण्व:—II 31, 32; V 23
कुत्स:—X 8; XX 8, 13, 107, 123
कुरुस्तुति:—XX 42
कृष्ण:—XX 17, 89, 94

28, 30, 36, 40, 43, 51; 52, 58 3, 4, 71

ब्रह्मास्कन्दः—IV 31, 32

भगः—VI 82

भरद्वाजः— II 12; XIX 49; XX 36, 58, 63, 90

भर्गः—XX 103, 113, 118

भागलिः—VI 52

भारद्वाजः—XX 8

भार्गवः—VII 118, 119; XI 6

भुवनः—XX 124

भृगुः—III 13, 24, 25; IV 9, 14; VI 26, 29, 122, 123; VII 16, 18, 57, 89, 112, 113, 115; IX 5, XII 2, XIX 32, 33, 44, 45, 53, 55

भृगुराथवर्णः—II 5

भृग्वंगिराः—I 12, 14, 25; II 8, 10; III 7, 11; IV 11; V 4, 22; VI 20, 42, 43, 91, 95, 96, 126; VII 31, 32, 98; VIII 8; IX 3, 8; XI 12; XIX 26, 39, 72

मधुच्छन्दाः—XX 26, 38, 40, 56, 60, 68, 71, 84

मयोभूः—V 14, 18, 19

मरीचि कश्यपः—VII 64

मातृनामाः—II 2; IV 20; VIII 6

मृगारः—IV 23, 29

मेधातिथिः—VII 26, 30; XX 18

मेध्यातिथिः—XX 9, 10, 49,50, 52, 53, 57, 59, 85, 99, 101, 104, 116, 118

यक्ष्मनाशनः—XX 96

यमः—VI 45, 48; VII 24, 66, 105, 105; XII 3; XVI 5, 9; XIX 56, 57

ययातिः—XX 136

रक्षोहाः XX 96

रेभः—XX 54, 55

वत्सः—XX 107, 115, 138

वरुणः—VII 117

वरुसर्वहरिर्वाः—XX 30, 32

वसिष्ठः— I 29; III 19, 22; XX 12, 17, 18, 37, 59, 73, 82, 87, 117, 121

वसुक्रः— XX 73, 76 5; XIX 2

वामदेवः—III 9, VII 59; XX 13, 77, 88, 124, 137, 143

विरूपः—XX 1, 3

विवृहाः—XX 96

विश्वमनाः—XX 64, 66

विश्वामित्रः—II 24; III 17; V 15, 16; VI 44, 141, 142; XX 1, 6, 8, 11, 13, 19, 20

विहव्यः—X 5

वीतहव्यः—VI 136, 137

वृषाकपिः—XX 126

वेनः—II 1, IV 1, 2

शंयुः—XX 78, 80, 83, 98

शक्तिः—XX 79

मन्द
363

शन्तातिः—I 33; IV 13; VI 10, 19, 21, 24, 51, 56, 57, 93, 102; VII 70, 72; YI 8
शम्भुः—II 2ˣ
शशकर्णः—XX 13 , 142
शिरिम्बिठिः—XX 137
शुक्रः—II 11; IV 7, 19, 40; V 14, 31; VI 134, 135
शुनःशेपः—VI 25; VII 88; XX 26, 45, 74, 122
शौनकः –II 6; VI 16, 108; VII 11, 13, 87
श्रुतकक्षः—XX 110
श्रुष्टिगुः—XX 119
सर्पराज्ञीः—XX 48
सविताः—II 26; XIX 31
सव्यः—XX 21
सिन्धुद्वीपः—I 4, 6; VII 94; Y 23, 56, 86, 102
सुकक्षः—XX 7, 47, 112, 136
सुतकक्षः -XX 60
सुकीतिः— 125
सुदा पैजवनः—XX 95
सुदीतिः—X 103
सूर्या सावित्रीः—XIV 1, 2
सोभरिः—XX 62
सौभरिः—XX 14, 114
VII 67, VIII 5

कवियों की संख्या भिन्न-भिन्न शाखाओं (जैसे पैप्पलाद, शौनकीय) में तो कम अथवा अधिक है ही, एक ही शाखा के भिन्न-भिन्न प्रकाशनों में भी इस संख्या की भिन्नता हो सकती है अतः किन्हीं प्रकाशन की गिनती में 129 कवि आते हैं तो किसी अन्य में इससे अधिक। यहाँ 130 कवि गिनाये गये हैं।

उपर्युक्त गणना से ज्ञात होता है कि इस वेद के कुल 731 सूक्तों में से लगभग 200 सूक्तों का द्रष्टा कवि अथर्वा है। शेष सूक्तों में 129 कवियों का योगदान है। इन 129 में से कुल तेरह कवि ऐसे हैं जिनके द्वारा दृष्ट सूक्तों की संख्या दहाई से ऊपर है उनके नाम क्रमशः सूक्तों की संख्या के साथ इस प्रकार हैं—ब्रह्मा (101), भृग्वंगिरा (29), भृगु (27), विश्वामित्र (19), शन्ताति (17), अथर्वांगिरा (16), यम (16), वसिष्ठ (15), मेध्यातिथि (14), चातन (13), मधुच्छन्दा (11), और शुक्र (11)। शेष 116 कवियों की निजी सूक्त संख्या दहाई से कम है। कुछ कवियों के नाम से तो पूरा एक सूक्त भी नहीं हैं। उन्हें केवल कुछ मन्त्रों से ही सन्तोष करना पड़ा है। जैसे रक्षोहा, पुरुमीह्ळ, ययाति, यक्ष्मनाशन आदि। ऐसे कवि विंश काण्ड में ही प्रायः हैं। जहाँ षष्ठ काण्ड के 149 सूक्तों में से 57 सूक्तों का द्रष्टा अथर्वा

कवि है वहाँ विंश काण्ड के कुल 143 सूक्तों में 69 भिन्न-भिन्न कवियों के नाम मिलते हैं जो इस वेद में एक असामान्य बात मानी जा सकती है। इस विषय में कुछ विद्वानों का कहना है कि अथर्ववेद का विंश काण्ड परवर्ती क्षेपक है और सम्भवतः इसीलिए इस काण्ड में कवियों की संख्या 69 तक पहुंच गई है। 20 वें काण्ड के साथ यह प्रासंगिक प्रश्न भी यहाँ उत्पन्न होता है कि जब 20 वां काण्ड परवर्ती क्षेपक है तो इसके कवियों का परिचय आदि देना कहां तक प्रामाणिक होगा अथवा इनके परिचय की आवश्यकता ही क्या है ? इसके उत्तर में यह कहना चाहिये कि 20 वाँ काण्ड परवर्ती क्षेपक है, यह तो मात्र एक संभावना है। इस संभावना के आधार पर 20 वें काण्ड का अध्ययन-अध्यापन नहीं छोड़ा जा सकता क्योंकि संभावना और निश्चिंतता की स्थितियों में बहुत अन्तर होता है।

उपर्युक्त विवेचन तथा कवियों के विभाजन आदि का वर्णन करने के पश्चात् अथर्ववेद के कवियों का परिचयात्मक वर्णन निम्नलिखित प्रकार से किया जा सकता है—

1. **अथर्वा**—अथर्ववेद का सबसे प्रमुख कवि, जैसा कि इस वेद के नाम से ही प्रकट हो रहा है, अथर्वा है। इस वेद के कुल 731 सूक्तों में से लगभग 200 सूक्तों का द्रष्टा अथर्वा कवि है। अथर्ववेद के किसी भी अन्य कवि के नाम इतने सूक्त नहीं हैं। अथर्वा कवि के सूक्तों की प्रधानता के कारण सम्भवतः इस वेद का नाम अथर्ववेद पड़ा। नामों के विषय में बृहद्देवता की मान्यता है कि सभी नाम कर्म द्वारा उत्पन्न होते हैं।[2] नामों के विषय में यह भी मान्यता है कि सभी नाम निरर्थक नहीं होते। वे आवास, कर्म, रूप, मंगलत्व, वाच, आशीष, स्वेच्छा, निकटवास तथा कुलत्व के आधार पर रखे जाते हैं। चूंकि 'अथर्वन्' शब्द का तात्पर्य इस वेद के मांगलिक (भेषजानि) विधानों से है, अतः इस वेद का नाम अथर्ववेद होना अन्वर्थक प्रतीत होता है। सूक्तों के उपर्युक्त विभाजन से ज्ञात होता है कि अथर्वा कवि के सूक्त प्रायः सभी कांडों में हैं। किन्हीं-किन्हीं काण्डों में तो लगातार अनेक सूक्त इस कवि के हैं। षष्ठ काण्ड में अथर्वा के नाम 57 सूक्त हैं जो कि इस वेद में किसी भी कवि की एक काण्ड में निजी सबसे अधिक सूक्त संख्या है। पंचदश काण्ड के सारे 18 सूक्त कवि अथर्वा के हैं। सप्तम काण्ड

2. "All these names come from action" Bṛhad Devatā, page 6, A. A. Macdonell.

में 43 सूक्त इस कवि के नाम हैं। इसके सूक्तों की एक यह विशेषता है कि इनमें (लगभग सभी सूक्तों में) कोई अन्य कवि सहद्रष्टा कवि के रूप में नहीं आया है। इस प्रकार यह कहा जा सकता है कि अथर्वा कवि इस वेद पर पूरी तरह से छाया हुआ है। इस कवि का ऐतिहासिकता से युक्त पूर्ण परिचय निम्नलिखित रूप में जाना जा सकता है।

ऋग्वेद और अन्य संहिताओं में अथर्वन् शब्द अनेक अर्थों में प्रयुक्त हुआ है। ऋग्वेद (5.47.24) के अनुसार 'अथर्वन्' अश्वस्थ के दान-स्तुति का दान ग्रहण करने वाला था। वह एक प्राचीन उपाध्याय था, ऐसा ऋग्वेद मन्त्र 10.120.9 में कहा गया है। इसी ने अग्निमन्थन का प्रचार किया (ऋ. 6.16.13, तै. ब्रा. 3.5.11)। इसने इन्द्र को उद्देशित करके एक स्तोत्र की रचना की (ऋ. 1.80.16)।इसने यज्ञ करके एक स्थैर्य प्राप्त कर लिया (ऋ. 10.92.10)। मनु तथा दध्यच् के साथ इसने तप किया था (ऋ. 1.10.16)। ऋग्वेद में प्राप्त ये सभी वर्णन मन्त्रद्रष्टा अथर्वा कवि से सम्बद्ध हैं, ऐसा नहीं माना जा सकता। किन्तु अन्तिम दो स्थलों पर ऐसा मान सकते हैं। अथर्ववेद (18.3.54) में कहा गया है कि इसने इन्द्र को सोम दिया। अथर्ववेद (5.11) के अनुसार वरुण ने अथर्वा को कामधेनु दी थी। अथर्वा का देवताओं के साथ स्नेह सम्बन्ध होने से यह स्वर्ग में रहता था (अथर्व. 4.1.6)। शतपथ ब्राह्मण के ('4.5.5.22) अनुसार यह एक आचार्य था। मुण्डकोपनिषद्-(1.1.1-2) में अथर्वा को ब्रह्मदेव का ज्येष्ठ पुत्र माना गया है। यज्ञनामक इन्द्र इसका सहाध्यायी था। इन दोनों को ब्रह्मदेव से ब्रह्मविद्या प्राप्त हुई। भागवत (10.74.9) में अथर्वा को युधिष्ठिर के यज्ञ का ऋत्विज माना है। महाभारत में इसे अंगिरा कुल का प्रथम कहकर उल्लेख किया गया है (महा. उद्यो. 18.78)। तैत्तिरीय ब्राह्मण के अनुसार भवतोका गाय अथर्वन् लोगों को दी जाती थी। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि 'अथर्वन्' शब्द वैदिक काल से लेकर उत्तरवर्ती काल तक संहिताओं तथा अनेक ग्रन्थों में प्रचुरता से मिलता है और अनेकत्र इस पद को कवि अथर्वा से जोड़ा जा सकता है।

'अथर्वा' शब्द का अर्थ इसका व्युत्पत्ति द्वारा समझा जा सकता है जो निम्न प्रकार से दी गई है। यदि थर्व धातु से अथर्वा शब्द बनाया जाये तो अर्थ होगा हिंसा, विनाश आदि विघातक तत्त्वों से रक्षात्मक ज्ञान। यदि अर्थ+अर्वन् इन दो शब्दों के योग से निष्पन्न माना जाये तो अर्थ होगा 'आत्मिक एवं शरीरिक तत्त्व विज्ञानात्मक विवरण ज्ञान निधि'। कवि अथर्वा से सम्बद्ध करते हुए कहना चाहिये कि अथर्व-ज्ञान जिसके द्वारा दृष्ट है,

वह अथर्वा है। निरुक्त (11.2.17) तथा गोपथ ब्राह्मण (1.4) में निर्दिष्ट व्युत्पत्ति के अनुसार हिंसा तथा कुटिलता वाची 'थर्व' धातु से नञ् समास करने से निष्पन्न 'अथर्व' शब्द का अर्थ होता है 'अहिंसा एवं अकुटिलता वृति से चित्त की चंचल वृत्तियों का निरोध करने वाला'। वस्तुतः यह व्युत्पत्ति कवि अथर्वा तथा अथर्ववेद की विषयवस्तु दोनों में सार्थक हो जाती है। शब्द-कल्पद्रुम में 'अथर्व' शब्द की व्याख्या की गई है 'अथ लोकमंगलाय अर्वति प्रस्तूयते यत्' 'जो अपने को लोक कल्याण के लिए प्रस्तुत करती है ऐसी अथर्ववेद की मांगलिक क्रियाएँ हैं। अथर्वा शब्द की व्याख्या शब्दकल्पद्रुम में की है वह कवि अथर्वा से अत्यधिक सम्बन्धित है—'अथ लोकमंगलाय अर्वति वेदविशेषं प्रस्तौति अर्थात् 'जो लोकमंगल के लिए वेद विशेष को प्रस्तुत करता है'। यहां वेद विशेष से तात्पर्य अथर्ववेद से है। वाचस्पत्यम् में (अथ+ऋ-वनिप्) 'अथर्वन' का तात्पर्य अथर्व नाम के एक मुनि से लिया गया है जो कि कल्प भेद में ब्रह्मा का ज्येष्ठ पुत्र था।

अथर्ववेद के गोपथ ब्राह्मण में अथर्वा कवि की उत्पत्ति की कथा दी गई है।[3] कल्प के प्रारम्भ में सृष्टि विधान के लिए स्वयम्भू ब्रह्म तप कर रहे थे। उग्र तप के फलस्वरूप उनके रोम-कूपों से स्वेद धारा बहने लगी। उसमें उनका संकल्प रेतस् बह चला। आगे चल कर वह दो शाखाओं में विभक्त हो गया। रेतस् एक स्थान पर ठहर गया। उष्णता से भुन जाने के कारण उससे भृगु का जन्म हुआ। वे अपने जनक ब्रह्म को देखने-जानने के लिए उत्सुक हुए। उनके इस मनः सन्ताप को देखकर उससे वेद वाणी ने कहा कि तुम अपने जनक ब्रह्म का अन्वेषण नीचे स्थित जलों में करो—'अथर्वाग् एनम् एतासु अप्सु अन्विच्छ'।[3] इस वाणी का प्रथम शब्द 'अथर्वाग्' (अथ अर्वाग्) भृगु का दूसरा नाम हुआ। उसके बाद शेष जल से आप्लुत तपस्वी वरुला पर ब्रह्म के अंगों से रस द्रवित हुआ। उससे ऋषि अंगिरस् उत्पन्न हुए। इन्हीं अथर्वा और अंगिरा में ब्रह्म अन्तर्हित हो गया। तपोबल से इनके पुत्र हुए जो सभी मन्त्र-द्रष्टा थे।

बृहद्देवता (3.18-22) में अथर्वन् के पुत्र दध्यंग की कथा दी गई है।[4] 'इन्द्र ने प्रसन्न होकर अथर्वन् के पुत्र दध्यंग को ब्रह्म अभिचार प्रदान किया और इस ब्रह्म द्वारा ऋषि और भी दीप्त हो गये'। यह कथा ऋग्वेद (1.116.12) तथा शतपथ ब्राह्मण (14.1.1.18-25) में भी प्राप्त है।

---

3. गोपथ ब्राह्मण-1.4

4. द्रष्टव्य 'The Bṛhad Devatā, pp 82,84, Macdonell,

ऋग्वेद (6.16.14) तथा (10.14.6) में अथर्व, दध्यंग भृगु को अंगिरस गोत्रीय बताया गया है।[5] इन्होंने अग्नि-मन्थन कर यज्ञ-पथ का प्रदर्शन किया।[6] गोपथ ब्राह्मण में अथर्वा और अंगिरस् को भृगु की दो आंखें बताया गया है।[7]

अथर्वन् शब्द को शान्त और भेषज इन दोनों के साथ जोड़ा गया है। गोपथ ब्राह्मण अथर्वन्—शान्त के लिए 'ओम' व्याहृति का प्रयोग करता है। सूर्यकान्त का कथन है कि अथर्वन् की अथर् (—आतिश) मांगलिक थी, सौख्य एवं क्षेममय थी। उसमें मानव को सुख देने के लिये प्रार्थनाएं हैं। अथर्ववेद का यह पक्ष शिव है, मंगलमय है।[8]

अथर्वा कवि के मन्त्रों से स्तुत्य देवता अग्नि, वाचस्पति, इन्द्र, वायु, सूर्य, सोम, आपः, पूषा, अदिति, आत्मा, अश्विनौ, इन्द्राग्नी, चन्द्रमा, रुद्र, अध्यात्मम्, व्रात्यः, प्रजापति इत्यादि हैं किन्तु इनमें से अग्नि देवता मुख्य है जिसकी स्तुति अनेक मन्त्रों में की गई है। अनेक सूक्तों से पहले अथर्वा के नाम के साथ उस कामना का भी उल्लेख कर दिया गया है जिसको लेकर कवि स्तुति कर रहा है जैसे 'अथर्वा' (ब्रह्मवर्चसकामः), अथर्वा (स्वस्त्ययनकामः), अथर्वा (आयुष्कामः), अथर्वा (यशस्कामः), अथर्वा (वृषकामः) इत्यादि। अथर्वा के मन्त्रों से यह बात भी स्पष्ट हो जाती है कि वैदिक कवि आध्यात्मिक उन्नति के साथ-साथ भौतिक उन्नति को भी महत्त्व देते रहे हैं।[9] जहां अथर्वा ने अनेक मन्त्रों में तेज, ब्रह्मतेज तथा यश आदि की इच्छा की है वहीं वह आयु और धन की इच्छा को भी अपने देवता के सामने रखता है। कहीं-कहीं अथर्वा ने सर्वरूपा सर्वात्मिका सर्व देवमयी वाक् की स्तुति की है तो कहीं बल प्रदान करने वाली औषधि की स्तुति में मन्त्र हैं।[10] कहीं पर अथर्वा कवि शत्रुओं के तेज को हरने की कामना करता है। 'कहीं' 'ईर्ष्याविनाशनम्' को देवता बनाकर शरीर से ईर्ष्या आदि को दूर करने की प्रार्थना करता है। इस प्रकार अथर्वा कवि के विषय में मुख्य बाते ये हैं—(क) इनके नाम अथर्ववेद के

---

5. अंगिरसो न पितरो नवग्वा अथर्वाणो भृगवः सोम्यासः ऋ. 10.14.6
6. ऋ. 1.83.5; 6.15.17; 6.16.12
7. 'अथर्वाविश्च ह वा अंगिरसश्च भृगुचक्षुषी', गो. ब्रा. 1.2.22
8. 'अथर्ववेद और गोपथ ब्राह्मण' भूमिका पृ. 8
9. तुलनीय 'यतोऽभ्युदनिःश्रेयससिद्धिः स धर्मः' वैशेषिक सूत्र
10. अथर्व. 3.15.1, स 'ईशानो धनदा अस्तु मह्यम्',
    वही 2.13.1, 'आयुर्दा अग्ने जरसं वृणानो···'

सबसे अधिक सूक्त है; (2) अथर्वन् शब्द वैदिक और लौकिक साहित्य में उत्तरोतर अधिक प्रयुक्त हुआ है, (3) इसकी उत्पत्ति स्वयम्भू ब्रह्मा से हुई है, (4) यह अथर्ववेद के भेषज सूक्तों का प्रतिनिधि माना जा सकता है जिसने लोकमंगल के लिए इस वेद को प्रस्तुत किया।

2. **ब्रह्मा**—यह शब्द ऋग्वेद में आता है। ऋग्वेद के अनेक मन्त्रों में इसे देवताओं की प्रशंसा करने वाला बताया गया है।[11] अन्य मन्त्रों में इसका पुरोहित अर्थ भी मिलता है और अनेक स्थलों पर इसके पौरोहित्य कार्यों की ओर स्पष्ट संकेत किया गया है।[12] अतः ऋग्वेद में 'ब्रह्मा' शब्द से 'देवताओं की स्तुति करने वाला ब्रह्मा' तथा 'सोमयाग का चतुर्थ पुरोहित ब्रह्मा' इन दोनों का तात्पर्य लिया गया है। पुराणों में ब्रह्मा को सम्पूर्ण प्रजाओं का स्रष्टा माना गया है और इस रूप में ब्रह्मा का अतिरञ्जित वर्णन पुराणों तथा परवर्ती ग्रन्थों में मिलता है। पुराणों में ब्रह्मा को चतुर्मुख वाला कहा गया है और त्रिमूर्ति में उसे प्रथम स्थान दिया गया है। महाभारत के शान्ति पर्व में ब्रह्मा के सात जन्मों का वर्णन मिलता है। परवर्ती काल में ब्रह्मा के साथ अनेक आख्यान-उपाख्यान सम्बद्ध किए गये, किन्तु इस प्रजापति ब्रह्मा का मन्त्र द्रष्टा ब्रह्मा से निश्चित रूप से कोई सम्बद्ध नहीं है। महाभारत के निम्नलिखित दो उद्धरणों में वर्णित ब्रह्मा को वैदिक कवि ब्रह्मा से सम्बद्ध माना जा सकता है—(1) ब्रह्मा ने पुष्कर के पवित्र तीर्थ स्थान के लिए एक सूक्त गाया,[13] तथा (2) एक बार ब्रह्मा ने देवताओं, ऋषियों और नागों को एकाक्षर मन्त्र 'ओम्' दिया।[14] मार्कण्डेय पुराण में नव ब्रह्मा का उल्लेख है। उपनिषदों में ब्रह्मा का तादात्म्य निराकार, निर्गुण परमात्मा से हो गया। मुण्डकोपनिषद् के अनुसार ब्रह्मा सारी सृष्टि में सर्वप्रथम उत्पन्न हुआ और उसने अथर्वा को ब्रह्मविद्या प्रदान की।[15] इस प्रकार यह स्पष्ट है कि वदिक कवि ब्रह्मा की अपेक्षा प्रजापति ब्रह्मा के लिए 'ब्रह्मा' शब्द बहुत अधिक स्थलों पर मिलता है।

यद्यपि ऋग्वेद में 'ब्रह्मा' शब्द मन्त्रद्रष्टा ब्रह्मा कवि के अर्थ में मिल जाता है किन्तु ऋग्वेद का कोई मन्त्र या सूक्त ब्रह्मकवि द्वारा दृष्ट नहीं है। इसी प्रकार सामवेद में भी ब्रह्मा कवि द्वारा दृष्ट मन्त्र नहीं है। यजुर्वेद के

11. ऋ. 6.45.7 ब्रह्माणं ब्रह्मवाहसं गीर्भिः सखायमृग्मियम्...'
12. वही 1.10.1; 1.33.9; 1.101.5; 2.39.1 इत्यादि
13. महा. वन. 82.18
14. वही आश्व. 26.8
15. मु. उ. 1.1.2

34वें अध्याय का 8 वां मन्त्र ब्रह्मा कवि का है किन्तु सम्पूर्ण यजुर्वेद में केवल यही एक मन्त्र ब्रह्मा कवि का है और यह भी अथर्ववेद में[16] किञ्चित् परिवर्तन के साथ प्राप्त हो जाता है। इस मन्त्र का यहाँ 'अनुमति' देवता है और इसमें उत्तम मति या बुद्धि, आयु, एवं सुख आदि के लिए प्रार्थना की गई है। अथर्ववेद में ब्रह्मा का निरूपण करने वाले सूक्त बहुत अधिक हैं और अथर्वणिकों का यह कहना सत्य प्रतीत होता है कि अन्य सब संहिताओं की अपेक्षा अथर्ववेद में दैवी-ब्रह्मन् और ब्रह्म का निरूपण करने वाले आध्यात्मिक सूक्त सबसे अधिक हैं।[17]

अथर्ववेद में अथर्वा कवि के पश्चात् सबसे अधिक सूक्त जिस कवि के हैं वह ब्रह्मा है। 'विश्वबन्धु प्रकाशन' के अनुसार ब्रह्मा के सूक्तों की संख्या 101 है जबकि एक अन्य प्रकाशन में यह संख्या 93 है। संशय का स्थान 9वाँ और 13वां काण्ड है जिनमें प्राप्त ब्रह्मा के सूक्तों की संख्या दोनों प्रकाशनों में भिन्न है। इसके सूक्तों की इस संख्या से ब्रह्मा कवि का महत्त्व स्पष्ट है। कुछ विद्वानों का कहना है कि ब्रह्मा कवि द्वारा इस वेद के अत्यधिक (101) सूक्त दृष्ट होने के कारण ही सम्भवतः अथर्ववेद का एक अन्य अभिधान 'ब्रह्मवेद' भी है। किन्तु जहां यह कहा गया है कि ब्रह्मा कवि के सूक्तों की अधिकता इस वेद के अन्य अभिधान 'ब्रह्मवेद' का कारण रही है वहां यह भी कहा जा सकता है और कहा भी कहा गया है कि अथर्ववेद का अपना पुरोहित ब्रह्मा है अतः ब्रह्मा का वेद होने के कारण इसे 'ब्रह्मवेद' कहा गया है जबकि ब्लूमफील्ड इस विषय में 'अथर्ववेद के उदान्त आध्यात्मिक तत्त्वों को कारण मानते हैं।[18] किन्तु आथर्वण उपनिषदों में 'ब्रह्मवेद' नाम का अभाव है।[19]

ब्रह्मा कवि ने अपने सूक्तों में जिन देवताओं की प्रार्थना, प्रशंसा तथा स्तुति की है उनमें इन्द्र, रुद्र, वास्तोष्पतयः, धावापृथिवी, ब्रह्म, सविता, ब्रह्मणस्पति, सूर्य, आपः, जातवेदा, चन्द्रमा, अग्निषोमौ, विश्वदेवा आदि हैं। कहीं-कहीं पर यज्ञ, छन्द तथा काम की भी देवता के रूप में इस कवि ने स्तुति की है। यज्ञ देवता की स्तुति करते हुए कवि प्रार्थना करता है कि 'हे यज्ञों ! आप इस यज्ञकर्ता पुरुष की रक्षा करो।[20] 'गायत्री' उष्णिम् त्रिष्टुप्

16. अथर्व. 7.20.2
17. 'अथर्ववेद और गोपथ ब्राह्मण' पृष्ठ 61
18. वही पृष्ठ 152
19. वही पृष्ठ 20
20. अथर्व. 19.1.2

अनुष्टुप् आदि छन्दों का ज्ञान विद्वानों को करना चाहिये।[21] ऐसा 'छन्दों देवता' सूक्त में निर्देश है। 'कामो देवता' सूक्त में कहा गया है कि 'सृष्टि के उत्पन्न होने के पूर्व वह ब्रह्म सृष्टि को उत्पन्न करने की इच्छा या कामना से युक्त था। जिस ज्ञानमय ब्रह्म का सबसे प्रथम जगत्-उत्पादन सामर्थ्य विद्यमान था वह कामनामय परमेश्वर अपने बड़े भारी सृष्टि-उत्पत्ति करने के साथ एक ही स्थान पर विराजमान रहता है।[22] जहां वाणी की स्तुति करते हुए ब्रह्मकवि शारीरिक पुष्टता की कामना करता है, वहां ब्रह्मणस्पति देवता से ज्ञान-प्राप्ति चाहता है। ब्रह्मा कवि के नाम के साथ स्पष्ट रूप से कवि की कामना भी कहीं-कहीं जुड़ी मिलती है जैसे 'सपत्नक्षय कामो ब्रह्मा, शान्ति कामो ब्रह्मा' इत्यादि।

छान्दोग्य उपनिषद् में ब्रह्मोपनिषद् नामक एक छोटा उपनिषद् प्राप्त है,-जो सुविख्यात ब्रह्मोपनिषद् से अलग है। इस उपनिषद् का ज्ञान ब्रह्मा ने प्रजापति को कराया था तथा प्रजापति ने मनु को कराया था (छा. उ. 3.11.3-4)। इसी प्रकार ब्रह्मा के नाम से अनेक ग्रन्थ प्राप्त होते हैं।

3. **भृग्वङ्गिरा**—अथर्ववेद जानने वाले कवि समुदाय के लिए प्रयुक्त सामुहिक नाम भृग्वंगिरस् है, ऐसा ब्राह्मण ग्रन्थों में कहा गया है।[23] यह कवि समुदाय प्रायः भृगु एवं अंगिरस् वंशीय कवियों से बना हुआ था। ऋग्वेद में कई स्थानों पर उसका निर्देश अथर्वन् लोगों के साथ किया गया है।[24] भृगु, अथर्वन् और अंगिरस्, ये विभिन्न वंश के लोग थे, ऐसा निर्देश भी ऋग्वेद में प्राप्त है।[25] (गोपथ ब्राह्मण के अनुसार अथर्वन् एवं अंगिरस् ये भृगु के नेत्र माने गए हैं। यही कारण है कि 'भृग्वंगिरस्' अथर्ववेद का ही नामान्तर माना जाता है।) ब्लूमफील्ड का कहना है कि अथर्ववेद के दो अन्य अभिधान 'भृग्वंगिरस्' और 'ब्रह्मवेद' इस वेद के 'अथर्ववेद और 'अथर्वांगिरस् इन अभिधानों से इसलिए भिन्न हैं कि वे बाद के आथर्वण युग में बने हैं। उनमें से एक भी संहिता में नहीं मिलता। वैसे ये दोनों नाम आथर्वण याज्ञिक ग्रन्थों में अवश्य मिलते हैं किन्तु प्राय: 'भृग्वंगिरोविद्' इस समस्त पद के रूप में भृग्वंगिरस् पद से अथर्वन् शब्द पर आधृत अभिधानों के बहिष्कार की

21. अथर्व. 19.21.1
22. वही. 19.52.1
23. गो. ब्रा. 1.3.1; शत. ब्रा. 1.2.1.13
24. ऋ. 8.35.3; 10.14.6
25. वही. 1.13.6

सूचना मिलती है।[26]

सामान्यत: अथर्वन्, भृगु और अंगिरस् ये तीनों शब्द समानार्थक अथवा परस्पर सम्बद्ध आख्यानात्मक नाम है और उनका सम्बन्ध अग्नि के उत्पादन और पूजा के साथ है। कभी-कभी मन्त्रों में ये सब एक साथ मिल जाते हैं[27] और कहीं-कहीं तो भृगु का प्रयोग अथर्वन् अथवा अंगिरस्[28] के साथ भी पाया जाता है। यजुर्वेद और ब्राह्मण ग्रन्थों में इनका पारस्परिक सम्बन्ध चलता रहा है और भृगु एवं अंगिरस् का सान्निध्य अधिकाधिक दृढ़ होता गया। यहां तक कि अन्त में शतपथ ब्राह्मण[29] के सन्दर्भ में ये दोनों शब्द पर्यायवाची बन गए जहाँ महर्षि च्यवन को 'भार्गव' या 'आंगिरस' यह नाम दिया गया। है। कौशिक सूत्र के अनुसार निःसन्देह वे बुद्धिमान हैं जो भृगु एवं अंगिरस् में निष्णात है क्योंकि भृगु एवं अंगिरस् सभी आपत्तियों के शमन के लिए अभिचार करते हैं और वे ही अशेष वस्तुओं की रक्षा करते हैं।[30] भृग्वंगिरस् के विषय में एक मत यह भी है कि भृगु एवं अंगिरस् वंश के एक होने के बाद उनके ग्रन्थ ही भृग्वंगिरस् अथवा अथर्वांगिरस् नाम से एकत्र हो गए। आधुनिक काल में उपलब्ध अथर्व संहिता भृगु एवं आंगिरस ग्रन्थों के सम्मीलन से ही बनी हुई है।[31]

भृग्वंगिरा कवि द्वारा अथर्ववेद के 29 सूक्त दृष्ट हैं जिनमें से 7 सूक्त षष्ठ काण्ड के हैं जो कि इस कवि के द्वारा दृष्ट किसी भी काण्ड में इसके सर्वाधिक सूक्त हैं। भृग्वंगिरा कवि के स्तुत्य देवताओं में 'यक्ष्मनाशनो देवता' की स्तुति अधिक बार की गई है। अन्य सूक्तों में मित्र, ब्रह्मणस्पति, सविता, अग्नि, इन्द्र, वरुण, यम, ऐन्द्राग्न्युषसो, आदि प्रसिद्ध देवताओं की स्तुति अथवा प्रशंसा की गई है। इनके अतिरिक्त अनड्वान्, कुष्ठो, ह्रूडु आयुर्देवता आदि कुछ अप्रसिद्ध देवता हैं जिनकी स्तुति रोग उपशमन तथा दीर्घायु आदि के लिए की गई है। 'परसेनाहनन' को देवता मानकर उससे शत्रुओं की सेना को नष्ट करने की प्रार्थना भी एक सूक्त में मिलती है। प्रथम काण्ड के चौदहवें सूक्त में अथर्ववेद के सामान्य प्रतिपाद्य विषय से हटकर, 'कन्या की उचित

26. 'अथर्ववेद और गोपथ ब्राह्मण' पृष्ठ 18
27. ऋ. 1.14.6
28. वही 10.92.10, 8.43.13
29. शत. ब्रा. 4.1.5.1
30. कौ. सू. 94.2-4
31. 'भारतवर्षीय प्राचीन चरित्रकोश' पृष्ठ 588

आयु होने पर उसे उचित आयु के पात्र के हाथ सौंप देनी चाहिये' ऐसा निर्देश है। षष्ट काण्ड के दो सूक्त (40, 43) भी इसी श्रेणी में रखे जा सकते हैं जिनमें क्रोध को दूर करके परस्पर मित्र भाव से रहने तथा समान चित्त वाले हो कर रहने का उपदेश है। इन दो सूक्तों से पहले भृग्वंगिरा कवि के नाम के साथ 'परस्पर चित्तैककरणकाम:' यह समस्त पद कवि की कामना को स्पष्ट कर देता है। इसके अतिरिक्त 9.8 में 'सर्वशीर्षमयाद्यपाकरणम्' तथा 9.3 में 'शाला' नामक देवता की स्तुति है। सूक्त संख्या 5.22 में 'भृग्वंगिरस ऋषय:' ऐसा बहुवचन निर्दिष्ट है जिससे भृग्वंगिरस् कवियों के अनेक होने का अथवा भृग्वंगिरा वंशीय अन्य कवियों का तात्पर्य लिया जा सकता है।

4. भृगु—ऋग्वेद में एवं परवर्ती साहित्य में भृगु एक पुराकथात्मक व्यक्ति है। (कीथ) ऋग्वेद में इसका निर्देश अग्नि-पूजकों के रूप में कई बार आया है।[32] इन्हें सर्वप्रथम अग्नि प्राप्त हुई।[33] मातरिश्वन् के द्वारा इनकी अग्नि लाने की कथा भी ऋग्वेद में प्राप्त है।[34] अग्नि-मन्थन करते हुए इन लोगों ने स्तुति के द्वारा अग्नि का आवाहन किया था।[35] अपने प्रशस्त गीतों से इन लोगों ने अग्नि को लकड़ी से प्रकाशित किया था।[36] ये भृगु अग्नि को पृथ्वी की नाभि तक लाये।[37] भृगु को वरुण का पुत्र कहा गया है।[38] अनेक स्थलों पर ये आंगिरसों के साथ भी संयुक्त हैं। इन दोनों परिवारों का घनिष्ठ सम्बन्ध इस तथ्य से प्रकट होता है कि शतपथ ब्राह्मण में च्यवन महर्षि को 'भार्गव' या 'आंगिरस' दोनों ही कहा है।[39] अथर्ववेद में ब्राह्मणों को त्रस्त करने वाले जनों पर पड़ने वाली विपत्तियों का दृष्टान्त देने के लिए 'भृगु' नाम का उपयोग किया गया है।[40] भृगु पर आक्रमण करने के कारण सृञ्जय-वैतहव्यों का सर्वनाश हो गया।[41] मनुस्मृति में भृगु का वर्णन मिलता है।[42]

32 ऋ. 1.58.6; 127.7; 143.4; 2.4.2
33 वही. 2.4.2; 10.46.2
34 वही. 3.50.10
35 वही. 1.127
36 वही. 10.122
37 वही. 1.143
38 शत. ब्रा. 11.6.1.1; तै. आ. 9.1
39 तै. स. 1.1.7.2; मै. स. 1.1.8; शत. ब्रा. 4.1.5.1
40 अथर्व. 5.19.1
41 'वैदिक इन्डेक्स' पृष्ठ 120-122 मेक्डॉनल, अनुवादक रामकुमार राय
42 मनुस्मृति 1.59, 'एतद्वोऽयं भृगुः शास्त्रं श्रावयिष्यत्यशेषतः'

जिस पर भाष्य करते हुए मेधातिथि ने भृगु को महर्षियों में श्रेष्ठ कहा है।[43] गीता में भगवान् कृष्ण अपना दिव्य रूप बताते हुए कहते हैं कि 'मैं महर्षियों में भृगु हूं।[44] इससे भी भृगु की महर्षियों में श्रेष्ठता प्रतिपादित होती है। निरुक्त के अनुसार भृगु ज्वालाओं से निकले थे।[45]

यद्यपि महाभारत,[46] ब्रह्माण्ड पुराण,[47] ऐतरेय ब्राह्मण,[48] और शतपथ ब्राह्मण[49] में भृगु की उत्पत्ति की कथा दी गई है किन्तु वैदिक कवि भृगु से सम्बद्ध कथा गोपथ ब्राह्मण में मानी गई है। सृष्टि की उत्पत्ति के लिए जिस समय ब्रह्मा तपस्या में लीन थे उस समय उनके शरीर से स्वेत कण पृथ्वी पर गिरे। उन स्वेद कणों में अपनी परछाई देखने के कारण ही ब्रह्मा का रेत स्खलन हुआ। उसके दो भाग हुए। उनमें से जो भाग शान्त, पेय एवं स्वादिष्ट था उससे भृगु की उत्पत्ति हुई एवं जो भाग अपेय, खारा तथा अस्वादिष्ट था, उससे अंगिरस् की उत्पत्ति हुई।[50] यह कथा किञ्चित् परिवर्तन के साथ बृहद्देवता में भी प्राप्त है।[51]

भृगु के विषय में पद्मपुराण में एक आख्यान आता है कि एक बार जब ऋषियों को इस बात पर एक मत न हो सका कि ब्रह्मा, विष्णु और शिव में से कौन सा देवता ब्राह्मणों की पूजा का श्रेष्ठ अधिकारी है तो भृगु को इन तीनों देवों के चरित्र का परीक्षण करने के लिए भेजा गया। वह पहले ब्रह्मा के निवास स्थान पर गया और ब्रह्मा को प्रणाम नहीं किया। इस पर ब्रह्मा क्रोधित हुए परन्तु क्षमा याचना करने पर शान्त हो गए। उसके पश्चात् भृगु कैलाश पर्वत पर शिवजी के पास गया और पहले की भाँति शिष्टाचार का पालन नहीं किया। शिव क्रुद्ध होकर भृगु को उस समय भस्म कर देते यदि मृदु शब्दों से इसने उन्हें शान्त न किया होता। अन्त में वह विष्णु के पास गया तथा उन्हें सोता हुआ पाया तो उसने विष्णु की छाती पर पाद-

---

43 'भृगुस्तु महर्षीणां प्रख्याततरप्रभाव:'

44 गीता 10.25, 'महर्षीणां भृगुऽहम्'

45 निरुक्त 3.17, अर्चिषि भृगु: सम्बभुव'

46 महा. आदि. 5.216

47 ब्र. पु. 3.2.38

48 ऐ. ब्रा. 3.14

49 शत. ब्रा. 11.6.1.1

50 गो. ब्रा. पूर्वभाग 1.3

51 द्रष्टव्य Bṛhad Devatā पृष्ठ 191, Macdonell

प्रहार किया जिससे विष्णु जाग गए किन्तु क्रोध दिखाने के विपरीत विष्णु ने भृगु का पाद मलते हुए पूछा कि कहीं उसका पादाहत तो नहीं हुआ। तब भृगु ने कहा कि विष्णु ही सबसे अधिक बलशाली देवता हैं क्योंकि इसने अपने सबसे शक्तिशाली शस्त्र कृपालुता एवं उदारता से अपना स्थान सबसे प्रमुख बना लिया है।[52] वस्तुतः इस पौराणिक आख्यान का वैदिक कवि भृगु से कहाँ तक सम्बन्ध है, यह कहना कठिन है।

अथर्ववेद में कवि भृगु के द्वारा दृष्ट 27 सूक्त हैं जिनमें से 8 सूक्त सप्तम काण्ड के हैं। सूक्तों की संख्या की दृष्टि से महत्त्व प्रतिपादित किया जाये तो भृगु इस वेद के प्रमुख कवियों में चतुर्थ स्थान पर आते हैं। सामवेद के पवमान काण्ड के चार मंत्रों (469, 480, 498, 503) के द्रष्टाकवि वरुणपुत्र भृगु तथा जमदग्नि भार्गव हैं। ये चारों मन्त्र ऋग्वेद में भी प्राप्त हैं।[53] इन मंत्रों का देवता 'पवमानः सोमः' है अथर्ववेद में भृगु कवि जिन देवताओं की स्तुति अथवा प्रशंसा की है वे ये हैं—इन्द्र, अग्नि, जातवेदा, सविता, यम, निऋति, प्रजापति, वरुण, मैत्रावरुणौ, त्रैककुदमञ्जनं, सिन्धु, दर्भ, आञ्जन, इत्यादि। इसके अतिरिक्त एक सूक्त[54] में 'वनस्पति' को देवता बनाकर उत्तम धान्य एवं औषधियों के संग्रह का उपदेश किया गया है। अन्यत्र[55] सर्वात्मकः कालो देवता का वर्णन है जहां काल को ही समस्त लोकों का पालक-पोषक कहा गया है। काल ही द्युलोक और उसमें विद्यमान समस्त लोकों को उत्पन्न करता है।[56] सबसे अधिक उल्लेखनीय देवता 'आञ्जन' है।[57] इस सूक्त में अनेक रोगों को आञ्जन की बनी औषधि से कैसे शान्त किया जा सकता है यह निर्दिष्ट है। प्रथम मन्त्र में आञ्जन देवता को आयु देने वाला और समस्त रोगों को दूर करने वाला कहा गया है। तृतीय काण्ड के एक सूक्त में कवि भृगु स्वयं काम पर विजय की इच्छा करते हुए अन्यों को भी जयकामी बनने का उपदेश देते हैं।[58]

भृगु के नाम से कुछ अन्य ग्रन्थ भी मिलते हैं जैसे भृगुस्मृति, भृगुगीता; भृगु सिद्धान्त, भृगु सूत्र, । मत्स्यपुराण के अनुसार भृगु ने एक वास्तुशास्त्र

52. पद्मपुराण उ. 255
53. ऋ. 9.65.4.9, 10, 19, 28
54. अथर्व. 3.24
55. वही 19.53
56. वही 19.53.4-5
57. वही 19.44 , 45
58. वही. 3.25

नामक ग्रन्थ की रचना भी की थी। मनुस्मृति से प्रतीत होता है कि धर्मशास्त्र से सम्बन्धित विषयों पर भी भृगु द्वारा कई ग्रन्थों की रचना की गयी थी किन्तु वैदिक कवि भृगु द्वारा ही ये सब ग्रन्थ रचे गए होंगे, ऐसा नहीं है अपितु भृगु-वंशीय अन्य कवियों के द्वारा ग्रथित हुए माने जाने चाहिए।

5. **विश्वामित्र**—विश्वामित्र का उल्लेख ऋग्वेद के अनेक मन्त्रों में हुआ है।[59] इन्हें कुशिक का पुत्र कहा गया है।[60] इस कवि को ऋग्वेद के तृतीय मण्डल का प्रमुख कवि होने का श्रेय है। ऋग्वेद के एक सूक्त में जो वस्तुतः विश्वामित्र का ही है, इसने विपास् तथा शुतुद्री नदियों की स्तुति की है।[61] उक्त स्थलों पर यह भरतों का सहायक प्रतीत होता है। यह जन आक्रमण के लिए पूर्व से आ रहा था। नदी पार करते समय वे बाढ़ में फंस गए, पर विश्वामित्र ने नदियों की स्तुति करके प्रसन्न कर लिया और भरत लोग पार पहुंच गए। किन्तु सायण ने इसका दूसरा अर्थ किया है।[62] निरुक्त में यास्क ने भी विश्वामित्र और नदियों के इस आख्यान को उद्धृत किया है।[63] अथर्व-वेद में अनेकत्र 'विश्वामित्र' पद प्राप्त है।[64] परवर्ती साहित्य में विश्वामित्र भी वसिष्ठ के समान एक पौराणिक ऋषि बन जाते हैं। जमदग्नि के साथ भी विश्वामित्र का नामोल्लेख हुआ है।[65] आर्षकाव्य में विश्वामित्र राजा बन चुके हैं। वे बाद में ब्राह्मण बने।

विश्वामित्र का जन्म कान्यकुब्ज देश के सुविख्यात अमावसु वंश में हुआ था। इनके पितामह कुशिक और पिता गाथिन् थे। वेदार्थ-दीपिका में विश्वामित्र के जन्म के सम्बन्ध में निम्न कथा प्राप्त है—इसके पितामह कुशिक राजा ने इन्द्र के समान तेजस्वी पुत्र प्राप्त करने के लिए तपस्या प्रारम्भ की। उस समय स्वयं इन्द्र ने ही गाथिन् नाम धारण कर, कुशिक पुत्र के रूप में जन्म लिया। इसी गाथिन् रूपधारी इन्द्र से विश्वामित्र का जन्म हुआ।[66] इस कथा में उल्लिखित विश्वामित्र वैदिक कवि विश्वामित्र ही हैं ऐसा इस आधार पर कहा जा सकता है कि ऋग्वेद और सामवेद के मन्त्र

---

59. ऋ.3.1.21 ; 3.18.4 ; 3.53.313 ; 10.89.17
60. वही. 3.33.5 ; 3.53.7
61. वही 3.33.5
62. 'वैदिक कोश' पृष्ठ 486-87
63. निरुक्त 2.24
64. अथर्व. 18.3.15,16 ; 18.3.15 ; 4.29.5 ; 18.4.54
65. ऋ. 3.53.15-16
66. 'भारतवर्षीय प्राचीन चरित्र कोश' पृष्ठ 871 पर उद्धृत

द्रष्टा कवि विश्वामित्र के नाम के साथ पैतृक नाम गाथिन् लिखा मिलता है।

ऋग्वेद में प्राप्त निर्देशों से ज्ञात होता है कि प्रारम्भ में विश्वामित्र सुदास् राजा का पुरोहित था।[67] किन्तु इसके पदभ्रष्ट होने के पश्चात् वसिष्ठ सुदास् का पुरोहित बन गया। तदुपरान्त विश्वामित्र सुदास् के शत्रुपक्ष में मिल गया और सुदास् के विरुद्ध दाशराज युद्ध में इसने भाग लिया। इसी सन्दर्भ में इसने 'वसिष्ठ-द्वेषिण्यः' नामक कई ऋचाओं की रचना वसिष्ठ से विरोध होने के कारण की। परवर्ती साहित्य में इसके वसिष्ठ से विरोध से सम्बद्ध अनेक आख्यान, कथाएँ आदि अति प्रसिद्ध हुईं।

विश्वामित्र कवि द्वारा दृष्ट मन्त्र चारों वेदों में प्राप्त हैं किन्तु ऋग्वेद और सामवेद में इसका 'गाथिनः' यह पैतृक नाम भी इसके नाम के साथ लिखा मिल जाता है जबकि यजुर्वेद और अथर्ववेद में ऐसा नहीं है। ऋग्वेद के लगभग 50 सूक्त विश्वामित्र द्वारा दृष्ट हैं। इनमें से तीसरे मण्डल के सूक्त सबसे अधिक अर्थात् 33 हैं जिस कारण उस कवि को तीसरे मण्डल का प्रमुख कवि माना गया है। यजुर्वेद में भी 7.36-38 इत्यादि मन्त्र विश्वामित्र के हैं। सामवेद में आग्नेय काण्ड[68] तथा ऐन्द्र काण्ड[69] के अनेक मन्त्रों का द्रष्टा कवि विश्वामित्र है। सम्पूर्ण सामवेद में अन्यत्र भी विश्वामित्र द्वारा दृष्ट अनेक मन्त्र हैं। अथर्ववेद में 19 सूक्तों का द्रष्टा यह कवि है। इनमें से विंश काण्ड के 12 सूक्त हैं किन्तु इन 12 सूक्तों में से अनेक सूक्तों में विश्वामित्र के साथ गोतम, विरूपा, सुकक्ष, भरद्वाज, कुत्स और वामदेव आदि कवि भी द्रष्टा हैं। इस कवि के स्तुत्य देवता सीता, वनस्पति, एकवृष, अश्विनौ, वायु, इन्द्र, इन्द्रा बृहस्पति, गृत्समद और अग्नि रहे हैं जिनमें से इन्द्र की प्रधानता है।

ब्राह्मण ग्रन्थों में निम्नलिखित वैदिक मन्त्रों के साथ भी विश्वामित्र कवि का नाम रखा गया है—(i) संपात ऋचाएं, जिनका प्रणयन एवं प्रचार क्रमशः विश्वामित्र एवं वामदेव ने किया।[71] (ii) रोहित कुलीय साममन्त्र, जिनका प्रणयन सौदन्ति लोगों से मिलने जाने के लिए विश्वामित्र ने नदी को पार करते समय किया था।[71] याज्ञवल्क्य ने विश्वामित्र का एक धर्मशास्त्रकार के

---

67. ऋ. 3.53
68. साम. आग्नेय. का. 53, 62, 76, 79, 98, 100 इत्यादि
69. वही 165, 195, 210, 220, 226 इत्यादि
70. ऐ. ब्रा. 6.18
71, प. ब्रा. 14.3,13

रूप में उल्लेख किया है। संक्षेप में इस कवि के विषय में यह कहा जा सकता है कि गाथिन् के रूप में आये इन्द्र का पुत्र विश्वामित्र था। इसके मन्त्र चारों वेदों में अत्यधिक मात्रा में मिलते हैं। वसिष्ठ के साथ इसका विरोध अति प्रसिद्ध रहा है।

6. **शन्ताति**—शन्ताति कवि के विषय में विशेष इतिहास नहीं मिलता। ऋग्वेद में इस नाम के किसी कवि का उल्लेख नहीं है। संभवत: यजुर्वेद और सामवेद में भी शन्ताति कवि का नामोल्लेख नहीं है। किन्तु अथर्ववेद में यह एक मुख्य कवि बनकर आया है जहाँ इसके 17 सूक्त मिलते हैं। अथर्ववेद के दो मन्त्रों में 'शन्ताति' शब्द मिलता है। मन्त्र 4.13.5 में 'सन्तातिभि:' ऐसा बहुवचनान्त पद है। विशेष बात यह है कि इस सूक्त का द्रष्टा कवि भी शन्ताति है तथा इसमें शान्तिदायक, आह्लादक चन्द्रमा स्तुत्य है। इसी प्रकार 19.44 वें सूक्त में 'शन्ताते' यह सम्बोधन वाचक पद आञ्जन देवता के लिए प्रयुक्त हुआ है परन्तु इस सूक्त का कवि भृगु है। शन्ताति द्वारा द्रष्ट मन्त्रों में अन्य अनेक देवताओं के साथ एक सूक्त में कवि ने आदित्यरश्मियों को देवता बनाया है।[72] मन्त्र 6.57.1 में कहा गया है कि परमात्मा का उपदिष्ट ब्रह्मज्ञान ही इस भवरोग की एकमात्र औषध है। मन्त्र 7.69.1 में 'सुखम्' देवता है।

7. **अथर्वाङ्गिरा**—चतुर्थ वेद का प्राचीनतम नाम 'अथर्वाङ्गिरस:' इस द्वन्द्व में मिलता है।[73] यह नाम शौनकीय शाखा की हस्त प्रति में प्रारम्भ में आता है। परवर्ती ब्राह्मणों में अनेक स्थलों पर अथर्ववेद का नाम 'अथर्वाङ्गिरस:' मिलता है।[74] महाभारत,[75] याज्ञवल्क्यस्मृति,[76] मनुस्मृति,[77] बौधायन धर्मसूत्र[77] इत्यादि ग्रन्थों में 'अथर्वाङ्गिरस्' शब्द प्रयुक्त हुआ है। उपर्युक्त प्राय: सभी उद्धरणों में 'अथर्वाङ्गिरस्' शब्द 'अथर्ववेद' के अभिधान के रूप में आया है। किन्तु अथर्ववेद के एक कवि का नाम भी अथर्वाङ्गिरा है। इन व्याख्याओं के अतिरिक्त अंगिरस् को इन्द्र द्वारा दी गई संज्ञा के रूप में यह शब्द ब्राह्मणों और उपनिषदों में भी मिल जाता है।[78] यह 'शब्द'

72. अथर्व. 6.22.1
73. वही. 10.7.20
74. तै. ब्रा. 3.12.8.2; शत. ब्रा. 11.5.6.7; तै. आ. 2.9.10
75. महा. 3.305.20
76. या. स्मृति 1.312
77. मनु. 11.33
78. बौ. ध. 2.5.9.14

'अथर्ववेद' शब्द सूत्र में भी मिलता है।[79]

ब्लूमफील्ड[80] के अनुसार 'अथर्वाङ्गिरसः' यह समस्त पद दो पदार्थों का बोधक है —(i) भद्र मन्त्र या भेषजानि, और (ii) यातु और अभिचार के मन्त्र। अथर्वन् (जो भेषजानि को सूचित करता है) अंगिरस् जो (यातु और अभिचार के मन्त्रों को सूचित करता है) इन दो शब्दों के योग से उक्त समस्त पद बना। कीथ का कथन है कि 'विश्वसनीय साक्ष्यों के अभाव में यह भी संभव है कि सामूहिक रूप से अथर्ववेद के प्रवर्तक इन दोनों ऋषियों (अर्थात् अथर्वा एवं अंगिरस्) में कोई अन्तर न रहा हो।[81] बृहद्देवता के 'सोऽथर्वाङ्गिरसान् मन्त्रान् दृष्ट्वा सञ्जीव्य तं शिशुम्' इस उद्धरण में अथर्वाङ्गिरस्' पद से 'अथर्वाङ्गिरस्' कवि का अथवा अथर्ववेद का तात्पर्य लिया जा सकता है। इस कवि के द्वारा इस वेद के 16 सूक्त दृष्ट हुए हैं जिनमें राज्याभिषेक आपः तथा शेपोऽर्कः इत्यादि देवता हैं। शेपोऽर्कः का अर्थ मन्त्रों में अर्कमणि किया गया है।

8. **यम**—यम वैवस्वत को समस्त प्राणियों का नियमन करने वाले एक देवता के रूप में उल्लिखित किया जाता रहा है। वेद में भी इसी यम का उल्लेख हुआ है।[83] अथर्ववेद 18.2.1 मन्त्र में 'यम' शब्द आया है— 'यमाय सोम पवते यमाय क्रियते हविः····' इसकी व्याख्या सायण ने यह की है—'यमाय देवाय सोमः पवते अभिषूयते सोमयागे यजमानैः सोमसाधनो-ज्योतिष्टोमादिरननुष्ठितश्चेद् यमो नरके पातयिष्यतीति धिया यमप्रीतये सोमोऽभिषूयते' इस व्याख्या में स्पष्ट ही 'यम' का अर्थ यमदेव (मृत्युदेव) से लिया गया है। कठोपनिषद् में इसी यम वैवस्वत को मृत्युशासक तथा आत्मज्ञानी दोनों कहा गया है। अथर्ववेद में 'यम' शब्द बहुत मिलता है।[83] मन्त्रदृष्टा यम तथा उपर्युक्त मृत्यु देवता यम में कोई सम्बन्ध है या नहीं, यह कहना कठिन है किन्तु इनमें एक समानता प्राप्त है कि दोनों का पैतृक नाम 'वैवस्वत' मिलता है। ऋग्वेद के कवि यम के साथ 'वैवस्वतः' तथा यमी के साथ 'वैवस्वती' यह पैतृक नाम लगा हुआ है। इससे इनमें परस्पर

79. मैत्र्युप. 6.33 ; छा. उ. 3.4.1-2
80. कौ. सू. 3.19
81. 'अथर्ववेद और गोपथ ब्राह्मण' पृष्ठ 11,
82. 'वैदिक कोश'
83. ऋ 10.14.18 ; अथर्व. 18.2.1-2 इत्यादि
84. अथर्व. 18.1.59 ; 1.14.2 ; 18.1.15 ; 4.40.2 ; 5.30.12 6.28.3 इत्यादि।

कोई सम्बन्ध मानने का अवकाश मिल जाता है। मेक्डॉनल के अनुसार यम 'यमजों' का द्योतक है जिनके जन्म का वैदिक साहित्य में प्राय: उल्लेख है।[84] यमौ मिथुनौ व्याहृति से सम्भवतः विषय लैंगिक यमजों का तात्पर्य है।[85]

'यम: वैवस्वत:' कवि के ऋग्वेद में दशम मण्डल के दशम सूक्त के 2, 4, 6, 8, 9, 10, 12, 14 ये मन्त्र हैं। 'यमी वैवस्वती' नामक एक स्त्री कवि द्वारा दृष्ट कुछ मन्त्र भी ऋग्वेद में उपलब्ध हैं जैसे दशम मण्डल के ही 10वें सूक्त के 1, 3, 5,7, 11, 13 इत्यादि मन्त्र। अथर्ववेद में यम कवि 16 सूक्तों का द्रष्टा है। एक सूक्त[86] में अंगिरा और प्रचेता कवियों ने यम के साथ मन्त्रों का दर्शन किया। इस सूक्त में यज्ञ देवता की स्तुति है। स्वर्ग एवं ओदन भी यम कवि के स्तुत्य देवता रहे हैं किन्तु जिस देवता की इस कवि के सूक्तों में प्रधानता है वह 'दु:स्वप्ननाशनम्' है। इस देवता को समर्पित मन्त्रों में संकल्पों और विचारों को पवित्र बनाने की प्रार्थना की गई है।

9. **वसिष्ठ**—वैदिक परम्परा में पौरोहित्य की विशेषताओं से सम्पन्न व्यक्ति वसिष्ठ है। अनेक वैदिक सूक्तों के कवि विशेषकर ऋग्वेद के सप्तम मण्डल में इसके द्वारा सबसे अधिक सूक्त हैं। सप्तम मण्डल के सूक्तों में वसिष्ठ का नाम प्राय: आया है।[87] बहुवचन में भी इसका निर्देश ऋग्वेद में मिल जाता है।[88] ऋग्वेद सर्वानुक्रमणी में ऋग्वेद के नवम मण्डलान्तर्गत 97वां सूक्त वसिष्ठ तथा उसके वंशजों द्वारा दृष्ट हैं। इस ग्रन्थ के अनुसार, इस सूक्त की प्रथम तीन ऋचाओं के द्रष्टा वसिष्ठ द्वारा दृष्ट हैं तथा चार से तीस तक की ऋचाओं के द्रष्टा वसिष्ठ ऋषि के कुल में उत्पन्न नौ वसिष्ठ हैं।

ऋग्वेद के एक मन्त्र के अनुसार उर्वशी नामक अप्सरा से वसिष्ठ की उत्पत्ति हुई है।[90] इसी मन्त्र में मैत्रावरुण को वसिष्ठ का जनक कहा गया है। मैत्रावरुण का रेतस् उर्वशी को देखकर उत्तेजना से स्खलित हो गया था जिससे वसिष्ठ का जन्म हुआ। ऋग्वेद के इस सूक्त में वसिष्ठ को मित्र एवं वरुण के पुत्र अर्थ से 'मैत्रावरुण' अथवा 'मैत्रावरुणि' कहा गया है।

---

85. ऋ. 1.66.4; 1.164.15 ; 2.39.2; 3.39.3; प. ब्रा. 16.410
86. काठक स. 13.4 ; निरुक्त 12.10
87. अथर्व. 6.48
88. ऋ. 7.9.6 ; 7.13.4 ; 7.13.21 , 7.23.6|
89. वही. 7.7.7, 7 12.3, 7.23.6
90. वही . 7.33.11; 'उतासि मैत्रावरुणो वसिष्ठोर्वश्या ब्रह्मन्मनसोऽधिजात:'

वसिष्ठ के जीवन की मुख्य घटना उनकी विश्वामित्र से शत्रुता रही है। परवर्ती काल में वसिष्ठ और विश्वामित्र की इसी शत्रुता को लेकर अनेकानेक आख्यान, उपाख्यान प्रचलित हो गए। वसिष्ठ राजा सुदास् के पुरोहित तब बने जब इसी पद से विश्वामित्र भ्रष्ट हो गए थे। इससे संभवतः इन दोनों में शत्रुता का बीज अंकुरित हुआ। ओल्डनबर्ग का विश्वास है कि ऋग्वेद में विश्वामित्र और वसिष्ठ के मध्य शत्रुता का कोई चिह्न नहीं मिलता[91] किन्तु भारतीय परम्परा[92] तथा कीथ[93] का मत है कि ऐसी शत्रुता की स्थिति इन दोनों के बीच निश्चित रूप से थी।

ऋग्वेद के लगभग 108 सूक्तों के द्रष्टा वसिष्ठ हैं। इनमें अग्नि, इन्द्र, वायु, वरुण, उषा, मरुत्, आदित्य, सूर्य आदि देवता स्तुत्य रहे हैं। यजुर्वेद में वसिष्ठ के नाम अनेक मन्त्र हैं।[94] सामवेद में यह कवि मुख्य कवियों में से है। यहाँ आग्नेय काण्ड में इसके मन्त्र अधिक हैं।[95] अथर्ववेद में 15 सूक्तों का द्रष्टा वसिष्ठ है जिनमें से 10 सूक्त विंश काण्ड के हैं। इस वेद में 'वसिष्ठ' पद 10 स्थलों पर आया है।[96] विश्वामित्र के सूक्तों के समान वसिष्ठ के सूक्तों में भी इन्द्र प्रधान देवता बनकर आते हैं। एक सूक्त में वर्चो देवता की स्तुति में तेजस्वी होने की कामना की गई है।[97] एक अन्य मन्त्र में उपदेश है कि विद्वानों को वेदज्ञान से युक्त वेद मन्त्रों का नित्य उच्चारण करना चाहिए।[98] विंश काण्ड के एक सूक्त में कवि मुक्ति की प्रार्थना कर रहा है।

10-11 मेध्यातिथि-मेधातिथि—मेधातिथि काण्व एक वैदिक सूक्त द्रष्टा कवि के रूप में उल्लिखित हैं।[99] ऋग्वेद में अन्यत्र इसका नाम मेध्यातिथि

91. 'वैदिक इन्डैक्स' पृष्ठ 308 पर उद्धृत
92. द्रष्टव्य The Bṛhaddevatā पृष्ठ 157-58, Macdonell
93. कीथ ने अनेक उद्धरणों से इसे सिद्ध किया है जैसे ऋ. 1.112.9 7.88.4 ; इत्यादि
94. यजु. 5.16 ; 7.7 ; 8.54 ; 8.56 ; इत्यादि
95. साम. आग्नेय का. 24, 26, 38, 45, 55, 61, 72, 78 ; इत्यादि ऐ. का. 132
96. 'अथर्ववेदः' (शौनकीयः) पद सूची, पृष्ठ 330, विश्वबन्धु
97. अथर्व. 3.22
97. अथर्व. 20.12.1
98. ऋ. 1।12।23। ; 8.1.3-29 ; 92

प्राप्त है।[99] इसने स्वयं को काण्व मेधातिथि कहलाया है ।[100] मेक्डॉनल का कथन है कि मेधातिथि और मेध्यातिथि दोनों एक ही व्यक्ति के नाम प्रतीत होते हैं। यह व्यक्ति प्रसिद्ध वैदिक कवि था जिसे अनुक्रमणी द्वारा विभिन्न सूक्तों के प्रणयन का श्रेय दिया गया है।[101] ऋग्वेद के अनुसार इन्द्र इसके पास एक मेष के रूप में आया था।[102] यही पुराकथा सुविख्यात 'सुब्रह्मण्य' मन्त्र' में निहित है जिसमें इन्द्र को 'मेधातिथि का मेष' कहा गया है एवं जिसका पाठन यज्ञ मंडप में सोम को ले आते समय पुरोहित करते हैं।[103] पंचविशं ब्राह्मण में इसके एवं वत्स ऋषि के मध्य हुए वादसंवाद का निर्देश प्राप्त है जहां इसने उसे हीन कुल वाला कहा था किन्तु वत्स ने अग्नि परीक्षा के द्वारा अपने कुल की श्रेष्ठता सिद्ध की थी।[104] आसंग राजा ने इसे विपुल धन प्रदान किया था। अतः इसने उस राजा की स्तुति की थी।[105] अथर्ववेद में इसका उल्लेख अनेक कवियों के साथ प्राप्त है।[106] मेध्यातिथि को ऋग्वेद में वैदिक सूक्त द्रष्टा बताया गया है।[107] अथर्ववेद के एक मन्त्र में मेधातिथि पद आता है।[109]

ऋग्वेद में मेध्यातिथि द्वारा दृष्ट मन्त्र प्रथम, अष्टम और नवम मण्डल के हैं।[110] तथा मेधातिथि द्वारा दृष्ट मन्त्र प्रथम, अष्टम और नवम मण्डल के हैं।[111] यजुर्वेद के 5.15 ; 5.4 ; 7.11 ; 8.33 इत्यादि मन्त्रों का द्रष्टा मेधातिथि है। सामवेद का प्रमुख कवियों में से एक यह कवि मेधातिथि है।[112]

99. ऋ.1.36.10
100. वही. 8.20.40
101. 'वैदिक इन्डेक्स' पृष्ठ 198
102. जैमिनी. ब्रा. 2.79 ; शत. ब्रा. 3.3।4.18
103. ऋ. 8.20.40
104. जैमिनी. ब्रा. 27.9 ; शत. ब्रा. 3.3.4.18
105. प. ब्रा. 14.6.6
106. ऋ. 8.2.41-42
107. अथर्व. 4.29.6
108. ऋ. 8.3 ; 8.33 ; 9.41-43
109. अथर्व. 4.29.6
110. ऋ. 8.1.3-29 ; 8.3 8.33 ; 9.41-43
111. वही. 1.12-13 ; 8.1.3-29 ; 9.2
112. साम. ऐ. का. 123, 124, 139, 146 इत्यादि मन्त्र. आग्नेय कां. 52वाँ

अथर्ववेद में मेध्यातिथि में 14 सूक्त तथा मेधातिथि के 6 सूक्त हैं। मेध्यातिथि-के सूक्तों में इन्द्र देवता प्रमुख हैं जिसकी स्तुति में कवि कहता है कि 'केवल इन्द्र देवता कि स्तुति करो, अन्य किसी की नहीं'। मेध्यातिथि के सभी सूक्त विंश काण्ड के हैं मेधातिथि के 6 सूक्तों में से 5 सूक्त सप्तम काण्ड के हैं और 1 सूक्त 20 वें काण्ड का है। मेधातिथि के सूक्तों में विष्णु, 'इडा' के अतिरिक्त 'वेद' को भी देवता बताया है तथा वेद देवता हवि प्रदान करने वाले यजमान के सहायक हों ऐसी सायण के अनुसार व्याख्या की गई है।[113]

संक्षेप में यह विचार कर लेना भी अप्रासङ्गिक न होगा कि मेधातिथि और मेध्यातिथि एक ही कवि है अथवा दो पृथक् कवि हैं? यद्यपि ऋग्वेद के उपर्युक्त उद्धरणों से इनके एक ही कवि होने की मान्यता का प्रतिपादन किया जा सकता और जैसा मेक्डॉनल आदि ने किया भी है किन्तु सामवेद के आग्नेय काण्ड में मन्त्र 52 के कवि नाम मे 'मेधातिथिमेध्यातिथिकाण्वौ' यह द्विवचन प्राप्त है जिसके आधार पर इन दोनों को दो पृथक् कवि माना जा सकता है क्योंकि एक व्यक्ति के लिए द्विवचन का प्रयोग नहीं हो सकता। फिर भी दोनों कण्व के पुत्र हैं इसमें कोई सन्देह नहीं।

12. **अङ्गिरा**—अंगिरा अथवा अंगिरस् का ऋग्वेद में बहुधा वर्णन आता है। यह वज्रकुल में उत्पन्न हुआ था।[114] इसका मनु, ययाति तथा भृगु के साथ उल्लेख है।[115] यहां यह 'इन लोगों के समान मैं भी अग्नि को बुला रहा हूं; ऐसा कहता है तथा इतरों के समान अंगिरसों को भी प्राचीन समझता है। दध्यञ्च्, प्रियमेध, कण्व तथा अत्रि के साथ भी इसका उल्लेख मिलता है।[116] अंगिरस् के सत्र में इन्द्र ने सरमा को भेजा था।[117] कीथ का कहना है कि ऋग्वेद में अंगिरस् एक अर्ध पौराणिक व्यक्ति के रूप में आते हैं। उन्हें ऐतिहासिक नहीं कहा जा सकता, उन स्थलों पर भी नहीं जहां कि वे अंगिरस् जाति के प्रवर्तक बताए गए हैं।[118] ऋग्वेद में अग्नि को अंगिरस् नाम दिया गया है।[119] अंगिरसों ने देवताओं को प्रसन्न करके एक गाय मांगी। देवताओं ने इनको कामधेनु दी परन्तु इन्हें दोहन करना नहीं आता

113. अथर्व. 7.28.1-2
114. ऋ. 1.51.4 ; सायण
115. वही. 1.31.17 ; 8.43.13
116. वही. 1.139.9
117. वही. 1.62.3
118. 'वैदिक कोश' पृष्ठ 8
119. ऋ. 1.1.6

था। अतएव इन्होंने अर्यमन् की प्रार्थना की तथा उसकी सहायता से दोहन किया।[120] अग्नि को प्रथम अंगिरा ने उत्पन्न किया, ऐसा ऋग्वेद में निर्दिष्ट है।[121] अंगिरसों ने इन्द्र की स्तुति करके संसार का अंधकार दूर कर दिया।[122] अंगिरसों को प्रथम वाणी का ज्ञान हुआ तदनन्तर छन्द का ज्ञान प्राप्त हुआ।[123] निरुक्त के अनुसार 'अंगिरस्' अग्नि से उत्पन्न हुआ।[124] अंगिरस् को ब्रह्मा का मानस पुत्र कहा गया है।[125] विद्या किसने किसको सिखाई, यह बताते हुए ब्रह्मन्, अथर्वन्-अंगिरस्-सत्यवह-भारद्वाज-अंगिरस-शौनक, ऐसा क्रम दिया गया है।[126] कुछ उपासना मन्त्रों को अंगिरस् नाम प्राप्त हुआ है।[127]

'अंगिरस्' शब्द के उपर्युक्त विस्तृत विवेचन में अनेक उद्धरण मन्त्र द्रष्टा कवि अंगिरा से सम्बद्ध हैं तो कुछ उद्धरणों का लक्ष्य अंगिरा वंश रहा है। इस भूमिका के साथ अथर्ववेद में अंगिरस् शब्द किस अर्थ में प्राप्त है, इसको समझा जा सकता है। इस विषय में दो तथ्य हैं। एक तो यह कि इस शब्द का प्रयोग अंगिरा कवि के लिए हुआ है। दूसरे अथर्ववेद का घोर पक्ष [अर्थात् अभिचार क्रियाएँ एवं यातु विद्या (रक्षो विद्या) इत्यादि] को भी 'अंगिरसः' कहा गया है जिसके विपरीत अथर्ववेद का भेषज (—शान्त) पक्ष 'अथर्वन्' कहलाया।

डॉ॰ सूर्यकान्त मानते हैं कि गोपथब्राह्मण का यह नाम क्यों हुआ इस विषय में अंगिरसों से सम्बद्ध यह आख्यान है। 'कभी पुराण वैदिक युग में ब्राह्मणों की गौओं को पणियों ने पर्वत-गुफाओं मे जा छिपाया। उनकी खोज में सरमा को भेजा गया। सरमा दुर्गम पथों को पार करती हुई पणियों के 'निरेक' गढ तक पहुंच गई और वहां ब्राह्मणों की गौओं को देखकर उनकी सूचना इन्द्र को दी। इन्द्र ने पणियों को पराजित कर इन गौओं को स्वतन्त्र कराया : इन्द्र के इस साहसिक कार्य में अंगिरसों ने सहायता की थी। इसी

120. ऋ. 1.139.7
121. वही. 1.120.1
122. वही. 1.62.5
123. वही. 4.2.16
124. नि. 3.17
125. ब्रह्मणो मानसाः पुत्रा विदिताः षण्महर्षयः।
     मरीचिरत्र्यंगिरसौ पुलस्त्यः पुलहः क्रतुः॥
126. मु. उप. 1.1.2-3 ; 3.2.11
127. छा. उप. 1.2.10

बात में 'गोपथ ब्राह्मण' इस नाम का रहस्य छिपा हुआ है। गौओं के पथ को अंगिरस् जानते थे। यह ब्राह्मण अंगिरसों का ब्राह्मण है।[128]

ऋग्वेद के 8वें मण्डल के 34वें सूक्त के कवि का नाम 'अंगिरसः-सहस्र वसुरोचिषः' है।[129] यजुर्वेद के मन्त्र 4/10 का द्रष्टा कवि अंगिरस् है किन्तु यहाँ बहुवचन का निर्देश है—'अंगिरसः ऋषयः'। यजुर्वेद के एक अन्य मन्त्र का द्रष्टा अंगिरस् का पुत्र आंगिरस है।[130] अथर्ववेद में कुल 14 सूक्त अंगिरा कवि के हैं। अथर्ववेद में अंगिरस शब्द विभिन्न विभक्तियों में कुल 31 बार आया है।[131] इस कवि के देवताओं में संनति, जातवेदा और अग्नि आदि हैं किन्तु विशेष उल्लेखनीय देवता है—'दुःस्वप्ननाशनम्' जिसे इसी वेद में 'यम' कवि ने भी अपना स्तुत्य देव बनाया था। मानसिक पापों और दुर्विचारों को दूर करने के लिए देवता की स्तुति की गई।

13. **चातन**—ऋग्वेद सर्वानुक्रमणी में दी गई कवि-सूचि के आधार पर यह निश्चित रूप से कहा जा सकता है कि ऋग्वेद के किसी सूक्त द्रष्टा के रूप में चातन कवि का नाम नहीं है। यजुर्वेद में और सामवेद में भी इस कवि के मन्त्र प्राप्त नहीं होते। अथर्ववेद में सम्भवतः सर्व प्रथम बार इस कवि का नाम आता है। यहां चातन कवि 13 सूक्तों का द्रष्टा है। किन्तु अथर्ववेद का अन्तः साक्ष्य इस कवि के विषय में मौन है। इस कवि का 'पृश्निपर्णी' देवता विशेष है जो कि कुष्ठ आदि रोगों को शान्त करने वाली एक औषधि का नाम है। इससे सुख देने की प्रार्थना की गई है।[132] एक सूक्त में[124] 'अग्नि-भूतपतीन्द्रा' देवता है। एक सूक्त का देवता 'यातुधान' है जिसके अर्थ के विषय में विद्वानों में मतभेद है। वस्तुतः यह पद अथर्ववेद की विषय वस्तु से सम्बद्ध है और इसकी तुलना उस मन्त्रांश से की जा सकती है जहां यह कहा गया है कि 'यदि मैं यातुधान हूं तो आज ही मर जाऊं'।[134] इस सूक्त में 'यातुधानीः, यातुधानानाम् शब्दों का उल्लेख भी है।

14. **शुक्र**—ऋग्वेद में शुक्र कवि द्वारा दृष्ट-मन्त्र नहीं मिलते और संभवतः यजुर्वेद और सामवेद में भी यह कवि किसी मन्त्र का द्रष्टा नहीं है।

128. 'अथर्ववेद और गोपथ ब्राह्मण' भूमिका पृष्ठ 9

129. ऋग्वेद सर्वानुक्रमणी. पृष्ठ 67, डॉ० उमेशचन्द्र शर्मा

130. यजुर्वेद 7.43

131. 'अथर्ववेदः' (शौनकीयः) पद सूची पृष्ठ 92, विश्वबन्धु

132. अथर्व. 2.25.0, 'शं नो देवी पृश्नि पर्ण्य शं निऋ॑त्या अकः

133. वही. 2.14

143. ऋ. 7.104.15, 'अघा मुरीय यदि यातुधानो अस्मि'

ऋग्वेद में, तिलक के अनुसार, दो स्थलों पर 'शुक्र' पद एक ग्रह के आशय में आता है।[135] मेक्डॉनल इस मत से सहमत हैं।[136] अथर्ववेद में 'शुक्र' पद कुल 22 बार प्रयुक्त हुआहै जिसमें से पाँच बार बहुवचन में तथा एक बार द्विवचन में यह पद प्राप्त है। अथर्ववेद में शुक्र कवि के ग्यारह सूक्त हैं। एक मन्त्र में कहा गया है कि इस पृथ्वी के परे अन्तरिक्ष में सूर्यात्मक अग्नि प्रकट हैं। वे अग्नि हमको राक्षस, पिशाच, शत्रु आदि से मुक्त करे।[137] यहां 'शुक्रो अग्निः' का 'सूर्यात्मक अग्नि' अर्थ किया गया है अर्थात् 'शुक्र' पद 'अग्नि' के विशेषण के रूप में आया है। इस कवि के स्तुत्य वज्र, अपामार्ग, वनस्पति, कृत्याप्रतिहरणम् इत्यादि रहे हैं।

15. **मधुच्छन्दा**—मधुच्छन्दा कवि ऋग्वेद के प्रथम मण्डल के 10 आरम्भिक सूक्तों का द्रष्टा माना गया है।[138] ऐतरेय ब्राह्मण[139] के अनुसार यह विश्वामित्र का 91 वां पुत्र था। शतपथ ब्राह्मण[140] में सुविख्यात 'प्र उ ग' (प्रातःकालीन स्तुति स्तोत्र) सूक्त इस कवि का कहा गया है। यह सूक्त प्रायः प्रातःकाल के समय गाया जाता है। इस सूक्त का छन्द गायत्री है। महाभारत अनुशासन पर्व में मधुच्छन्दा भी वानप्रस्थ आश्रम का प्रवर्तक तथा विश्वामित्र के ब्रह्मवादी पुत्रों में से एक कहा है।[141] भागवत के अनुसार विश्वामित्र के मधुच्छन्दा जैसे 100 पुत्र थे।[142] विश्वामित्र के सौ पुत्रों में से शुनः शेप नामक पुत्र का ज्येष्ठ भ्रातृत्व पहले पचास पुत्रों ने मान्य न किया। किन्तु दूसरे पचास पुत्रों ने उसे मान्यता दी, जिनमें मधुच्छन्दस् प्रमुख था। इस कारण विश्वामित्र इस पर अत्यन्त प्रसन्न हुए और इसे शुभाशीर्वाद दिया।[143]

मधुच्छन्दा कवि के ऋग्वेद में 11 सूक्त हैं और संयोग से अथर्ववेद में भी 11 ही सूक्त इस कवि के हैं। सामवेद में भी इस कवि द्वारा दृष्ट अनेक मन्त्र मिलते हैं जैसे आग्नेयकाण्ड का 14वां तथा ऐन्द्र काण्ड का 129, 130

135. ओरायन, 162; वे दो स्थल हैं—3.32.2; 9.46.4
136. 'वैदिक इन्डैक्स' पृष्ठ 426
137. अथर्व. 6.34.5; 'यो अस्य पारे रजसः शुक्रो अग्निरजायत। स नः पर्षदति द्विषः'
138. कौषीतकि ब्रा. 28.2
139. ऐ. ब्रा. 7.18
140. शत. ब्रा. 13.5.1.8
141. महा. अनु. 4.50
142. भागवत स्कन्द 10
143. 'भारतवर्षीय प्राचीन चरित्र कोश' पृष्ठ 604 पर उद्धृत

इत्यादि । यजुर्वेद में 'मधुच्छन्दा' एवं 'मधुच्छन्दा वैश्वामित्र' ये दो नाम आये हैं[144] जिनमें एक में पैतृक नाम रहित कवि का नाम है तो दूसरा पैतृक नाम सहित कवि का नाम है। कुछ मन्त्रों से पूर्व[145] 'वैश्वामित्रो मधुच्छन्दा' नाम प्राप्त होता है जो कि क्रम-परिवर्तन मात्र है। मधुच्छन्दा के अथर्ववेद में सभी 11 सूक्त 20वें काण्ड के हैं। ऋग्वेद में इस कवि के स्तुत्य देव अग्नि आदि रहे हैं किन्तु अथर्ववेद में केवल इन्द्र की प्रार्थना तथा प्रशंसा इस कवि ने अपने 11 सूक्तों में की है।

16. **गोतम**—गोतम का ऋग्वेद[146] में अनेक बार उल्लेख हुआ है किन्तु किसी भी स्थल पर इस रूप में नहीं कि यह किसी सूक्त का व्यक्तिगत द्रष्टा प्रतीत हो।[147] अंगिरसों से घनिष्ठ सम्बन्ध था क्योंकि अंगिरसों का गोतम जन प्रायः उल्लेख करते हैं।[148] इसने कभी 'राहूगण' पैतृक नाम धारण किया था, ऐसा ऋग्वेद के एक सूक्त[149] से संभव प्रतीत होता है। शतपथ ब्राह्मण ने भी इसे माना है।[150] शतपथ ब्राह्मण में ही इसे विदेह जनक और याज्ञवल्क्य के समकालीन[151] तथा एक स्तोम का प्रणेता[152] माना है। ऋग्वेद[153] में वामदेव और नोधस् को गोतम का पुत्र कहा गया है। यह अथर्ववेद के तीन मन्त्रों में[154] भी उल्लिखित है। यह गोतम अहल्या का पति गौतम नहीं है जिसने ऋग्वेद के प्रथम मण्डल अनुवाक 11, सूक्त 58 का दर्शन किया।[155] ऋग्वेद में गोतम के अत्यधिक सूक्त हैं।[156] यजुर्वेद 6.37; 8.31; 8.33; 8.35 इत्यादि मन्त्र इस

144. यजु. 6.29; 7.33; 8.34; 6.39; 7.8
145. यजु. 3.22-24
146. ऋ. 1.62.13; 1.78.2; 1.84.5; 1.85.11; 4.4.11 इत्यादि
147. 'वैदिक इन्डैक्स' पृष्ठ 262 पर उद्धृत ओल्डनबर्ग का मत
148. ऋ. 1.62.1; 1.71.2; 1.75.5; 1.75.2; 1.78.3; 4.2.5 इत्यादि
149. वही. 1.78.5
150. शत. ब्रा. 1.4.1.10
151. वही 11.4.3.20
152. वही 13.5.1.1
153. ऋ. 1.60.5; 1.61.16; 1.63.9; 1.77.5; 1.78.1 इत्यादि
154. अथर्व. 4.29.6; 18.3.16; 20.35.16
155. "This sage is not Gautama, husband of Ahalyā, who made Sukta 58, Anuvaka 11, Mantra 1". Puranic Encyclopaedia पृष्ठ 295
156. ऋ. 1.74-93; 9.31; 10.137.3 इत्यादि

कवि के हैं । सामवेद के ऐन्द्रकाण्ड में मन्त्रसंख्या 409 से 416 इत्यादि मंत्रों का द्रष्टा गोतम है । अथर्ववेद में इस कवि के नौ सूक्त हैं जो सभी विंश काण्ड के हैं तथा जिनमें इन्द्र देवता मुख्य रहा है ।

17. **प्रस्कण्व**—यह कवि ऋग्वेद के कुछ सूक्तों का द्रष्टा है ।[157] शांखायन श्रौत्रसूत्रों के अनुसार इसे पृषध मेध्य मातरिश्वन् से पारितोषिक प्राप्त हुआ था ।[158] भागवत के अनुसार यह मेधातिथि राजा का पुत्र था । प्रस्कण्व वंश के जन पहले क्षत्रिय थे किन्तु बाद में वे ब्राह्मण हुए ।[159] ऋग्वेद में इस कवि के 9 सूक्त हैं जहाँ इसे कण्व का पुत्र अथवा वंशज कहा है । यहाँ अग्नि, अश्विनौ, उषा, सूर्य, आदि इस कवि के स्तुत्य रहे हैं । यजुर्वेद और सामदेव में भी इस कवि द्वारा दृष्ट मन्त्र हैं । अथर्ववेद में यह कवि 9 सूक्तों का द्रष्टा है जिनमें से सात सूक्त सप्तम काण्ड के हैं । अथर्ववेद (20.9.3) में प्रस्कण्व पद प्राप्त होता है । इस कवि द्वारा एक सूक्त (7.45) में 'ईर्ष्यापनयन' की स्तुति करते हुए कवि अपने भीतर से ईर्ष्याओं को शान्त करने की प्रार्थना करता है । इसी सूक्त में क्रोध दूर करने की औषधि का निर्देश है ।

18. **वामदेव**—वामदेव को ऋग्वेद के चतुर्थ मण्डल के द्रष्टा कवि होने का श्रेय प्राप्त है । इसका एक बार इसी मण्डल के एक मन्त्र (4.16.18) में नामोल्लेख भी है इसके अतिरिक्त यजुर्वेद संहिताओं में इसे उक्त मण्डल के चौथे सूक्त का कवि होने का श्रेय दिया गया है ।[160] यहाँ ये गोतम के पुत्र के रूप में आता है । जबकि ऋग्वेद के चतुर्थ मण्डल के एक सूक्त में गायक के पिता के रूप में गोतम का उल्लेख है ।[161] बृहद्देवता[162] में वामदेव के सम्बन्ध में अनेक कथाओं का उल्लेख है । एक कथा के अनुसार जब यह ऋषि कुत्ते का मांस पका रहा था तो इसके सम्मुख इन्द्र एक श्येन के रूप में प्रकट हुए थे । एक अन्य कथा में इन्द्र के विरुद्ध इसके सफल संघर्ष तथा ऋषियों को इन्द्र का विक्रय कर देने का उल्लेख है । मेक्डॉनल[163] ने इन

---

157. 1.44-50; 8.49; 9.95
158. शां. श्रौ. 16.11.26
159. भाग. 9.20.7
160. का. स. 10.5; मैत्रा. स. 2.1.13 3.2.6
161. ऋ. 4.4.11
162. बृहद्दे. 4.126, 131
163. 'वैदिक इन्डैक्स' पृष्ठ 321

कथाओं को असंगत कहा है। मनुस्मृति[164] में वामदेव की एक कथा प्राप्त है जिसके अनुसार एक बार क्षुधार्त होने के कारण इसने कुत्ते का मांस खाने की इच्छा प्रकट की थी। किन्तु आपद्धर्म में किया गया कर्म होने के कारण इसे कुछ दोष न लगा। ऐतरेयोपनिषद्[165] में वामदेव को जन्म के पूर्व की भी बातों के ज्ञान होने का श्रेय दिया गया है। यजुर्वेद 3.15.10.24 तथा सामवेद आग्नेयकाण्ड 10, 82 आदि मन्त्रों का द्रष्टा कवि वामदेव है। सामवेद (आग्नेयकाण्ड 12, 23, 30, 69) में इसे वामदेव गोतम भी कहा गया है। अथर्ववेद में वामदेव द्वारा दृष्ट 8 सूक्त हैं। अथर्ववेद में वामदेव का दो स्थलों 18.3.15, 18.3.16 पर नाम आया है। 20वें काण्ड में इस कवि के सूक्त अधिक हैं।

19. **इरिम्बिठि**—ऋग्वेद के अष्टम मण्डल के तीन सूक्तों (16, 17, 18) का द्रष्टा इरिम्बिठि कवि है। इनमें इन्द्र एवं आदित्य आदि की स्तुति की गई है। किन्तु ऋग्वेद में मन्त्रों में इस कवि का नाम नहीं आता है सामवेद में आग्नेय का 102, ऐ. का. 395, 397 इत्यादि मन्त्र इस कवि के हैं। अथर्ववेद में इसके सात सूक्त हैं जो सभी विंश काण्ड के हैं। सभी सूक्तों में इन्द्र स्तुत्य रहा है।

20. **गुरुत्मान्**—इस कवि का विशेष परिचय नहीं मिलता। ऋग्वेद में इसके सूक्त नहीं है। अथर्ववेद में इस कवि द्वारा दृष्ट सात सूक्त है किन्तु अथर्ववेद का अन्तःसाक्ष्य अनुपलब्ध है। इसके सूक्तों में ब्राह्मण, वनस्पति, सर्पविषनाशनम् विषनिवारणम् सर्पविषापाकरणम् आदि देवता हैं। शरीर में व्याप्त विष (अथवा मानव जीवन में व्याप्त अज्ञान रूपी विष) को औषधि (अथवा ज्ञानौषधि) से दूर करने का वर्णन इसके मन्त्रों में है।

21. **गोषूक्त्यश्वसूक्तिनौ**—गोषूक्ति काण्वायन तथा अश्वसूक्ति काण्वायन ऋग्वेद के अष्टम मण्डल के 14, 15, सूक्तों के द्रष्टा हैं। सामवेद ऐ. का. में भी इनके दो मन्त्र (121, 122) प्राप्त होते हैं। अथर्ववेद के विंश काण्ड के 7 सूक्त इनके नाम हैं। इनकी स्तुतियों में इन्द्र देवता को अधिक लक्ष्य बनाया गया है। गोषूक्ति 'श्यावशिव' के शिष्य का नाम कहा गया है[166] तथा अश्वसूक्ति एक सामद्रष्टा भी है, ऐसा ब्राह्मणों में निर्दिष्ट है।[167]

164. मनु. 11.106
165. ऐ. उ. 2.5
166. जै. उ. ब्रा. 6.16.1; प. ब्रा. 19.4.9
167. प. ब्रा. 18.4.10

22. नृमेध—नृमेध, नृमेधस् ऋग्वेद में अग्नि के एक आश्रित का नाम है।[168] अग्नि की कृपा से इसे शकपूत आदि पुत्र प्राप्त हुए। मित्रावरुणों ने इसका एवं सुमेधस् का रक्षण किया था।[169] तैत्तिरीय संहिता[170] में यह परुच्छेप का एक असफल प्रतिस्पर्धी तथा पञ्चविंश ब्राह्मण[171] में एक आंगिरस तथा सामद्रष्टा है। ऋग्वेद में इसके अनेक सूक्त हैं।[172] सामवेद में ऐ. का. 283, 302, 311, 388 इत्यादि अनेक मन्त्रों का द्रष्टा नृमेध है। अथर्ववेद में 20 वें काण्ड के सात सूक्त इस कवि के हैं जिन सभी में इन्द्र की स्तुति है। यजुर्वेद और अथर्ववेद में इसके नाम के साथ पैतृक नाम (आंगिरसः) जुड़ा नहीं मिलता।

23. प्रजापति—वैदिक कवि प्रजापति ऋग्वेद के अनेक मन्त्रों का द्रष्टा है (ऋ. 9.101;13.-16)। इसके अतिरिक्त प्रजापति परमेष्ठी (ऋ. 10. 129), प्रजापति वाच्य (ऋ. 3.38, 54-56, 9.84) तथा प्रजापति वैश्वामित्र (ऋ. 3.38, 54-56) इन कवियों के नाम भी इस वेद के मन्त्रद्रष्टाओं में हैं। दशम मण्डल के 5वें सूक्त में लगातार 8 मन्त्रों में 'प्रजापते' शब्द मिलता है किन्तु यह प्रजापति ब्रह्मा के सम्बोधन के रूप में आया है। अथर्ववेद में 'प्रजापति' शब्द 82 बार मिलता है। ऋग्वेद के प्रसिद्ध 'नासदीय सूक्त' (10.129) का कवि प्रजापति परमेष्ठी ही है जिसका देवता भी प्रजापति है। सामवेद[173] तथा यजुर्वेद[174] में भी प्रजापति के मन्त्र प्राप्त हैं।

24. मृगार—ऋग्वेद सर्वानुक्रमणी में दी गई कवि-सूची के आधार पर यह निश्चित रूप से कहा जा सकता है कि ऋग्वेद के कवियों में इसका नाम नहीं है। अथर्ववेद में इस कवि के सात सूक्त हैं जो सभी चतुर्थ काण्ड के अन्तर्गत हैं। किन्तु इसके विषय में अन्तःसाक्ष्य मौन है। इसके स्तुत्य देवता भावाशर्वौ, वायुसवितारौ आदि रहे हैं। ब्लूमफील्ड के अनुसार 'मृगार सूक्तों का संग्रह पाप-नाश के लिए किया गया था। उनका कहना है कि 'निश्चय ही आथर्वणकों ने इन सूक्तों का संकलन, शुद्धि तथा दुर्भाग्य नाश के

168 ऋ. 10.80.3
169 वही. 10.132.7
170 तै. सं. 2.5.8.3
171 प. ब्रा. 8.21
172 ऋ. 8.89; 90; 98; 99; 9.27; 29
173 सामवेद पवमान काण्ड 553 वाँ मन्त्र तथा 641-650 तक के मन्त्र
174 यजु. 2.29; 3.4, 44, 45, 47, 48, 57, 59, 63; इत्यादि

लिए किया था क्योंकि सभी मन्त्रों में 'मुञ्च अंहस: (=पाप से मुक्त करो) यह आता है।[175]

25. शौनक—शुनक के वंशज इस कवि का शौनक सामान्य पैतृक नाम है। 'शौनक' यह इन्दोत[176] और स्वैदायन[177] के लिए व्यवहृत हुआ है। इनको एक शाखाप्रवर्तक आचार्य कहा है जो विष्णु, वायु एवं ब्रह्माण्ड पुराण के अनुसार व्यास की अथर्वन् शिष्य परम्परा में से पथ्य नामक आचार्य का शिष्य था। इसे भृगुकुल का मन्त्र-द्रष्टा भी कहा गया है। इसके अतिरिक्त 'शौनक गृत्समद:' तथा 'शौनक स्वैदायन' का भी सुविख्यात आचार्य के रूप में उल्लेख मिलता है। कौषीतिकि ब्राह्मण में एक शौनक यज्ञ का उल्लेख है।[178] सूत्रों एवं बृहद्देवता[179] इत्यादि में व्याकरण संस्करण तथा अन्य विषयों के एक महान् आचार्य के रूप में शौनक का नामोल्लेख है। अथर्ववेद में शौनक के 7 सूक्त हैं जिनमें से एक में 'शौनक: सम्पत्काम:', ऐसा लिखा हुआ है। देवताओं में सभा, समिति प्रभृति उल्लेखनीय हैं।

26. कौशिक—यह 'कुशिकों' से सम्बन्धित होने के रूप में इन्द्र की और 'कुशिक पुत्र' होने के रूप में विश्वामित्र की भी उपाधि है। बृहदारण्यकोपनिषद्[180] के प्रथम दो वंशों (गुरुओं की तालिकाओं) में कौण्डिन्य के शिष्य के रूप में कुशिक नामक एक गुरु का उल्लेख है। वायु तथा ब्रह्माण्ड पुराण के मत में व्यास की सामशिष्य की परम्परा के हिरण्यनाभ का शिष्य यह था। ऋग्वेद की कवि सूची में इस कवि का नाम नहीं है। अथर्ववेद षष्ट काण्ड के 6 सूक्तों का द्रष्टा कवि कौशिक है। इसके देवता वैश्वानर तथा अग्नि इत्यादि हैं। एक सूक्त (6.117) में कवि किसी भी प्रकार के ऋण से मुक्ति की कामना को लिए हुए है (कौशिक: अनृणकाम:)।

27. भरद्वाज—यह ऋग्वेद के छठे मण्डल का प्रसिद्ध कवि है। इस मण्डल के मन्त्रों में भरद्वाज एवं भारद्वाजों का गायकों के रूप में बहुधा उल्लेख हुआ है। पञ्चविंश ब्राह्मण के अनुसार यह दिवोदास का पुरोहित था।[181] दिवोदास और इसे समान मानने के रॉथ के विचार की अपेक्षा

175. 'अथर्ववेद और गोपथ ब्राह्मण' पृष्ठ 170-71
176. शत. ब्रा. 13.5.3.5, 4.1
177. वही 11.4.1.2
178. कौ. ब्रा. 4.7
179. बृहद्देवता 1, xxii, मेक्डॉनल
180. बृ. उ. 2.6.1, 4.6.1 (काण्व शाखा)
181. पं. ब्रा. 15.3.7

यह व्याख्या अधिक उपयुक्त है।[182] भरद्वाजों ने अपने काव्यों में बृबु, बृसस और पारावतों का उल्लेख किया है।[183] हिलेब्रान्ट[184] ने यह संकेत किया है कि भरद्वाज जन सृञ्जयों के साथ भी सम्बद्ध थे। विशेष रूप में शांखायन श्रौतसूत्र[185] में यह उल्लिखित है कि भरद्वाज ने प्रस्तोक सार्ञ्जय से पारितोषिक प्राप्त किया था। बृहद्देवता[186] में इसे बृहस्पति का पुत्र और अंगिरस् का पौत्र कहा गया है। तैत्तिरीय ब्राह्मण[187] में भरद्वाज के वेदाध्ययन के विषय में एक कथा दी गई है। यजुर्वेद में भरद्वाज कवि के मन्त्र 3.3; 8.6, 7. 14 हैं तथा भरद्वाज बार्हस्पत्य के नाम से 3.13; 7.24 इत्यादि मन्त्र हैं। 'बार्हस्पत्य' कवि का पैतृक नाम है। सामवेद आग्नेय का. 1, 2, 4, 7, 9, 22, 67, 68, 75, 83, 84, इत्यादि मन्त्र इस कवि के हैं। अथर्ववेद में 6 सूक्तों का द्रष्टा कवि भरद्वाज है। अथर्ववेद में चार स्थलों पर 'भरद्वाज' पद प्राप्त होता है।

28. **शुनःशेप**—इस कवि का पैतृक नाम आजगर्ति है। ऐतरेय ब्राह्मण[188] और शांखायन श्रौतसूत्र[189] में वर्णित एक कथा के अनुसार अजीगर्त ब्राह्मण से उसके पुत्र शुनःशेप को बलि पुरुष बनाने के लिए द्रव्य देकर क्रय कर लिया। किन्तु जब शुनःशेप को बलिस्तम्भ के साथ बाँध दिया, तब विश्वामित्र ने इसे देवताओं की प्रार्थना करने को कहा। यह अपनी उन प्रार्थनाओं के कारण समय रहते मुक्त हो गया। इसकी वे प्रार्थनाएँ ऋग्वेद के कुछ सूक्तों में सुरक्षित मानी जाती हैं।[190] इसे विश्वामित्र ने दत्तक ले लिया था और यह उनका देवरात नामक पुत्र बना था। इस पर विश्वामित्र के कुछ पुत्र रुष्ट हो गए जिन्हें विश्वामित्र ने शाप दे दिया था। पहले शुनःशेप भृगु गोत्रीय था, बाद में विश्वामित्र का पुत्र बनने के कारण यह विश्वामित्र गोत्रीय बन गया। इसके दो भ्राता शुनःपुच्छ एवं शुनोलांगूल थे। ऋग्वेद में इस कवि के 1.24-30 इत्यादि सूक्त हैं। यजुर्वेद और सामवेद में भी इस कवि के सूक्त

182 'वैदिक इन्डैक्स' पृष्ठ 109
183 ऋ. 6.31.1-3
184 'वैदिशे माइथोलोजी, 1, 104
185 शा. श्रौ. 16.11 : 11
186 बृहद्देवता. 5.102; द्र. ना बृहद्देवता पष्ठ 192, मेक्डॉनल
187 तै. ब्रा. 3.10.9-11
188 ऐ. बा. 7.13-18
189 शा. श्रौ. 15.20:1
190 ऋ. 1.24

मिल जाते हैं। अथर्ववेद में कुल 6 सूक्त इस कवि द्वारा दृष्ट हैं। इसके विषय में अन्तःसाक्ष्य उपलब्ध नहीं है। एक सूक्त से पहले इसका दूसरा नाम 'देवरात' भी लिखा मिलता है शुनःशेपो देवरातापरनामा ऋषिः, 20.45)।

29. सिन्धुद्वीप—'सिन्धुद्वीप आम्बरीष' नामक वैदिक सूक्त द्रष्टा का निर्देश ऋग्वेद में प्राप्त है[191] ब्रह्मपुराण (169.4) में सिन्धुद्वीप ऋषि को वेदनाथ ऋषि का भ्राता कहा गया है। स्कन्दपुराण (1.3.4) में इसे वेदनाथ नामक ब्राह्मण का उद्धारक कहा है। सामवेद आग्नेय का 33वाँ मन्त्र सिन्धुद्वीप आम्बरीष कवि का है। यजुर्वेद में भी इस कवि के मन्त्र (11.38,50,51) प्राप्त है अथर्ववेद में 6 सूक्तों का द्रष्टा यह कवि है। 'आपः' इस कवि का स्तुत्य देव है।

30. उपरिबभ्रवः—ऋग्वेद में उपरिबभ्रव कवि के मन्त्र नहीं मिलते। वैसे भी वैदिक साहित्य में यह अप्रसिद्ध ही रहा है। कौशिक सूत्र (9.10) में कहा गया है। कि 'शान्त्युदक करते समय कौन सा मन्त्र प्रयुक्त करना चाहिये, इस विषय में उपरिबभ्रव का मत भिन्न है। उसी तरह प्रेत किस तरह रखना चाहिये, इस विषय पर इसका मत पितृविधि में लिखा हुआ है।[192] अथर्ववेद में प्राप्त इसके पांच सूक्तों में 'गा' तथा 'अघ्न्या' देवता की स्तुति है।

31. कुत्स—कुत्सों अथवा कुत्स वंशजों का ऋग्वेद के एक सूक्त में[193] उल्लेख मिलता है। ऋग्वेद में 'कुत्स' पद अनेक स्थलों पर कवि कुत्स के लिए आया प्रतीत नहीं होता।[194] कुत्स अंगिरा कुल का गोत्रकार तथा मन्त्र द्रष्टा है।[195] ऋग्वेद में कुत्स आंगिरस के नाम प्रथम तथा नवम मण्डल के अनेक सूक्त हैं। ऋग्वेद में 'कुत्स' पद लगभग 36 बार आता है जबकि अथर्ववेद में केवल चार स्थलों पर यह शब्द प्राप्त है। अथर्ववेद 4.29.5 में कवि कुत्स का उल्लेख है जहां कहा गया है—हे मित्रावरुणों! तुमने भरद्वाज, गविष्ठिर, विश्वामित्र, और कुत्स आदि की रक्षा की है, तुम हमको पापों से दूर रखो'। यजुर्वेद में भी इस कवि का मन्त्र (7.42; 8.4; 15.6 इत्यादि) हैं।

---

191 ऋ. 10.9

192 कौ. सू. 80.54

193 ऋ. 7.38.5

194. वही. 10.49.4; 1.63.3; 1.121.9; 175.4

195. वही. 194-88; 1.101.115; 9.97.45-58

32. **गृत्समद**—'गृत्समद' यह व्यक्ति का नाम भी है और कुल का भी। यह अंगिरस कुल के शुनःहोत्र का पुत्र था। यह बाद में भार्गव हो गया। इसे वीतहव्य ऋषि का पुत्र कहा गया है तथा यह बृहस्पति के समान इन्द्र का एक विशेष मित्र था। एक बार इसने युधिष्ठिर को शिव की महानता तथा ऐश्वर्य का वर्णन किया था। गृत्समद तथा इसके कुल के व्यक्ति ऋग्वेद के दूसरे मण्डल के द्रष्टा थे। एक बार तप के प्रभाव से इसे इन्द्र का स्वरूप प्राप्त हो गया, जिस विषय में तीन आख्यायिकाएँ ऋग्वेद (ऋ. 2.12) में वर्णित हैं। बृहद्देवता में भी इसका वर्णन है।[196] यह भृगु कुल का गोत्रकार था तथा इसका पैतृक नाम शौनक मिलता है। गृत्समद भार्गव शौनक ऋग्वेद का सूक्त द्रष्टा कवि निर्दिष्ट है।[197] 'गृत्समदः' शब्द की व्युत्पत्ति ऐतरेय आरण्यक[198] में दी गई है—गृत्स का अर्थ है 'प्राण' तथा मद का अर्थ है, 'अपान'। इसमें प्राणापानों का समुच्चय था इसलिए इसे गृत्समद कहते हैं। यजु. और साम. में इस कवि के मन्त्र हैं अथर्ववेद के 5 सूक्तों का द्रष्टा गृत्समद है जो इन्द्र की स्तुति में गाये गये हैं।

33. **गोपथ**—अथर्ववेद में 'गोपीथ' (16.2.3) तथा 'गोपीथाय' (5.9.8) शब्द तो मिलते हैं किन्तु गोपथ 'शब्द प्राप्त नहीं होता। अन्य वेदों के कवियों में भी इसका नाम नहीं है। अथर्ववेद में इसके 5 सूक्त हैं जो सभी 19वें काण्ड के हैं। 'रात्रिः' देवता की अनुष्टुप् छन्द से प्रार्थना की गई है।

34. **प्रचेता**—वैदिक साहित्य में अग्नि एवं आदित्यों को प्रचेतस् कहा गया है।[199] वायुपुराण (65.53-54) के अनुसार यह एक प्रजापति था जो ब्रह्मा के मानस पुत्रों में से एक था। मनुस्मृति (1.35) में भी इसे दस प्रजापतियों में गिनाया गया है। प्रचेतस् प्राचीन बर्हिष तथा समुद्रतनया सवर्णा के दस पुत्रों का सामूहिक नाम था। भागवत (4.24.13) में इसकी माता का नाम शतद्रुती दिया गया है। ऋग्वेद के दशम मण्डल के 164वें सूक्त तथा अथर्ववेद के 5 सूक्तों का द्रष्टा प्रचेता कवि है। इसके विषय में अन्तः साक्ष्य भी उपलब्ध है। 'प्रकृष्ट ज्ञानी' अर्थ में प्रायः यह पद आता है। कवि प्रचेत से सम्बद्ध करते हुए 'प्रचेतस्' शब्द को इस कवि का विशेषण तथा नाम दोनों माना जा सकता है। जैसा कि हम प्रारम्भ में ही कह आए

---

196. The Bṛhaddevatā, पृष्ठ 142-45, Macdonell

197. ऋ. 2.1.3 ; 2.8-43 ; 9.86 ; 9.46-48।

198. ऐ. आ 2.2.1

199. ऋ. 2.22.2 ; 3.25.1 ; तै. सं. 3.5.5.3 ; वा.स. 5.11, अथर्व. 6.52.1

हैं, अथर्ववेद में कुछ 130 कवियों के मन्त्र प्राप्त होते हैं। निबन्ध की सीमाओं को देखते हुए इन सभी कवियों का परिचय आवश्यक होते हुए भी यहां दे पाना कठिन है। अतः हमने इस परिचय को प्रमुख कवियों की सीमा में बांध दिया है और इस 'प्रमुखता' को हमने इस आधार पर निश्चित किया है कि उस कवि के कम से कम 5 सूक्त अथर्ववेद में अवश्य प्राप्त होते हैं। शेष कवियों का प्रारम्भ में ही नामोल्लेख कर दिया गया है।

अथर्ववेद के सभी कवियों की, जिनका नामोल्लेख सूक्तकार के रूप में ऋग्वेद में भी है, तुलनात्मक तालिका पर्याप्त सूचनात्मक हो सकती है[200] जिसके आधार पर रोचक निष्कर्ष भी निकाले जा सकते हैं:—

तालिका

(I) क्रमांक कवि का नाम	(II) ऋग्वेद में सूक्त	(III) अथर्ववेद में सूक्त	(IV) विशेष
1. अगस्त:	27	1	
2. अंगिरस:	4	14	'वसुरोचिषोऽगिर:'
3. अजमीढ:	2	1	अजमीह्ळ: सौहोत्र:
4. अत्रि:	18	1	अत्रि: सांख्य (1) भौम: (18)
5. अप्रतिरथ:	1	1	अप्रतिरथ ऐन्द्र
6. अयास्य:	5	2	अयास्य: आंगिरस:
7. अष्टक:	1	2	अष्टको वैश्वामित्र:
8. आयु:	1	1	आयु काण्व:
9. इन्द्राणी	2	1	इन्द्राणी
10. इरिम्बिठि:	3	7	इरिम्बिठि काण्व:
11. काण्व:	9	3	कण्वो घौर:
12. कलि:	1	1	कलि: प्रगाथ:
13. कश्यपो मरीचि:	9	1	कश्यपो मारीच:
14. कुत्स:	21	5	कुत्स आंगिरस:
15. कृष्ण:	6	3	कृष्ण आंगिरस:
16. कौशिक:	4	6	कौशिक: गाथी
17. गृत्समद:	40	5	गृत्समदो भार्गव: शौनक:
18. गोतम:	23	9	गोतमो राहूगण:
19. गोषूकयश्व-सूक्तिनौ	4	7	गोषूक्ती अश्वसूक्ति काण्वायन:

नोट- I में कवि का वह नाम है जो अथर्ववेद में मिलता है।
'IV' (विशेष) में कवि का वह नाम है जो ऋग्वेद में मिलता है।

200. यह तालिका आचार्य विश्वबन्धु द्वारा सम्पादित 'ऋग्वेद' तथा 'अथर्ववेद' के प्रकाशनों में दी गई 'ऋषि-सूची' के आधार पर बनाई गई है।

I	II	III	IV
20 जमदग्नि:	8	3	जमदग्निर्भार्गव:
21. त्रिशोक:	1	2	त्रिशोक: काण्व:
22. देवजामय:	1	1	इन्द्रमातरो देवजामय:
23. देवातिथि:	1	1	देवातिथि: काण्व:
24. नारायण:	1	2	नारायण:
25. नृमेध:	6	7	नृमेध आंगिरस:
26. नोधा	9	3	नोधा गौतम:
27. परुच्छेप:	13	3	परुच्छेपो दैवोदासि:
28. पर्वत:	3	2	पर्वत: काण्व:
29. पुरुमील्ह:	1	1	पुरुमील्ह: आंगिरस:[201]
30. पुरुहृन्मा	1	3	पुरुहृन्मा आंगिरस:
31. पुष्टिगु:	1	1	पुष्टिगु: काण्व:
32. पूरण:	1	1	पूरणो वैश्वामित्र:
33. प्रगाथ:	7	2	प्रगाथ: काण्व:
34. प्रचेता:	1	5	प्रचेता आंगिरस:
35. प्रजापति:	5	7	प्रजापति:[202]
36. प्रस्कण्व:	9	9	प्रस्कण्व: काण्व:
37. प्रियमेध:	5	3	प्रियमेध आंगिरस:
38. बुध:	2	1	बुध: सौम्य: (1); बुध आत्रेय (1)
39. बृहद्दिवोऽथर्वा	1	4	बृहद्दिव आथर्वण:
40. बृहस्पति:	2	1	बृहस्पतिरांगिरस:[203]
41. भरद्वाज:	61	6	भरद्वाजो बार्हस्पत्य:
42. भर्ग:	2	3	भर्ग: प्रागाथ:
43. भारद्वाज:	21	1	अनेक भारद्वाजों के सूक्त
44. भार्गव:	69	3	अनेक भार्गवों के सूक्त
45. भुवन:	1	1	भुवन आप्त्य:
46. भृगु:	2	27	भृगुर्वारुणि:
47. मधुच्छन्दा:	11	11	मधुछन्दा वैश्वामित्र
48. मेधातिथि:	16	6	मेधातिथि: काण्व:
49. मेध्यातिथि:	6	14	मेध्यातिथि: काण्व:
50. यक्ष्मनाशन:	1	1	यक्ष्मनाशन: प्राजापत्य:
51. यम:	2	16	यमो वैवस्वत:

201. 'पुरुमील्ह: सौहोत्र:' यह नाम भी है जिसके 2 सूक्त हैं ।

202. प्रजापति परमेष्ठी (7), प्रजापतिर्वाच्य: (5), प्रजापति विश्वामित्र (6) ये नाम भी हैं ।

203. बृहस्पतिर्लौक्य: (7) यह नाम भी है ।

I	II	III	IV
52. ययातिः	1	1	ययातिर्नाहुषः
53. रक्षोहा	1	1	रक्षोहा ब्राह्मः
54. रेभः	1	2	रेभः काश्यपः
55. वत्सः	2	3	वत्स आग्नेयः (1), वत्सः काण्वः (1)
56. वरुणः	1	1	वरुणः
57. वसिष्ठः	108	15	वसिष्ठो मैत्रावरुणिः
58. वसुकः	3	2	वसुक्र ऐन्द्रः[204]
59. वामदेवः	55	8	वामदेवो गौतमः
60. विरूपः	3	2	विरूप आंगिरसः
61. विवृहा	1	1	विवृहा काश्यपः
62. विश्वमना	4	3	विश्वमनाः वैयश्वः
63. विंश्वामित्रः	51	19	विश्वामित्रो गाथिनः
64. विहव्यः	1	1	विहव्य आंगिरसः
65. वीतहव्यः	1	2	वीतहव्य आंगिरसः
66. वृषाकपिः	1	1	वृषाकपिरैन्द्रः
67. वेनः	2	3	वेनो भार्गवः
68. शंयुः	4	4	शंयुर्बार्हस्पत्यः
69. शक्तिर्वसिष्ठो वा	3	1	शक्तिर्वासिष्ठः
70. शशकर्णः	1	4	शाशकर्णः काण्वः
71. शिरिम्बिठिः	1	1	शिरिम्बिठो भारद्वाजः
72. शुनःशेपः	8	6	शुनःशेप आंजीगर्तिः
73. शौनकः	40	7	गृत्समदो भार्गवः शौनकः
74. श्रुतकक्षः सुकक्षो वा	1	1	श्रुतकक्ष आंगिरसः
75. श्रुष्टिगुः	1	1	श्रुष्टिगुः काण्वः
76. सर्वहरिर्वरुर्वा	1	1	सर्वहरिरैन्द्रः
77. सव्यः	7	1	सव्य आंगिरसः
78. सर्पराज्ञी	1	1	सार्पराज्ञी
79. सिन्धुद्वीपः	1	6	सिन्धुद्वीप आम्बरीषः
80. सुकक्षः	2	4	सुकक्ष आंगिरसः
81. सुकीर्तिः	1	1	सुकीर्तिः काक्षीवतः
82. सुदाः पैजवनः	1	1	सुदाः पैजवनः
83. सुदीतिः	1	1	सुदीतिरांगिरसः
84. सूर्या सावित्री	1	2	सूर्या सावित्री
85. सोभरिः	5	1	सोभरिः काण्वः

इस तालिका सहित उपर्युक्त सम्पूर्ण विवेचन के आधार पर निम्नलिखित निष्कर्ष निकाले जा सकते हैं—

204. 'वसुक्रो वासिष्ठः' यह नाम भी प्राप्त है ।

1. उपर्युक्त तालिका से यह स्पष्ट है कि अथर्ववेद के 85 कवियों के नाम तथा उनके सूक्त अथवा मन्त्र ऋग्वेद में भी प्राप्त हो जाते हैं। किन्तु अथर्ववेद के दो प्रमुख कवियों अथर्वा तथा ब्रह्मा का ऋग्वेद में कोई सूक्त नहीं है। यद्यपि ऋग्वेद में ब्रह्मा पद मन्त्र द्रष्टा कवि के अर्थ में मिल जाता है, किन्तु ऋग्वेद का कोई सूक्त इसके द्वारा दृष्ट नहीं है।

2. अथर्ववेद के कवि जिन कुल अथवा वंशों से मुख्यतः सम्बन्धित रहे हैं वे कुल अथवा वंश अंगिरा, काण्व, वैश्वामित्र, भार्गव, भरद्वाज, वसिष्ठ आदि हैं। इनमें से भी अंगिरा तथा काण्व वंशी कवि अधिक हैं।

3. कई कवि ऐसे हैं जिनका कुल नाम अथवा पैतृक नाम अथर्ववेद में निर्दिष्ट नहीं है। किन्तु ऋग्वेद में उनके अनेक कुल अथवा पैतृक नाम प्राप्त होते हैं, जैसे वसुक्र, ऐन्द्र, वसिष्ठ, अत्रिः, सांख्य, अत्रिभौम, बृहस्पति आंगिरसः, बृहस्पतिलौक्य, वत्स आग्नेयः, वत्सः काण्वः, बुद्धः सौम्य, बुधः आत्रेय इत्यादि।

4. कुछ कवि ऐसे हैं जिन्होंने गोत्र परिवर्तन किया। जैसे 'गृत्समदः' कवि अंगिरा कुल में था पर बाद में भार्गव हो गया। ऋग्वेद में इसे 'गृत्समदो भार्गवः शौनकः' कहा है। शुनःशेपः पहले भृगुगोत्रीय था बाद में विश्वामित्र का पुत्र बनने के कारण यह विश्वामित्रगोत्रीय बन गया। यह भी सम्भव है कि उसी नाम वाला यह कवि पृथक् गोत्र का हो।

5. अनेक कवियों के दो नाम भी प्राप्त होते हैं जैसे 'शुनःशेपो देवरातापरनामा,[205] श्रुतकक्षः सुकक्षो वा, वरुसर्वहरिर्वा, शक्तिर्वसिष्ठो वा, इत्यादि।

6. कहीं-कहीं अथर्ववेद के कवियों के नाम अन्य वेदों में कुछ परिवर्तन के साथ मिलते हैं जैसे देवजामयः (अथर्व.), इन्द्रमातरो देवजामयः (ऋ०) ; बृहद्दिवोऽथर्वा (अथर्व.), बृहद्दिवः (यजु.), भुवनः (अथर्व.) भुवन आप्त्यः (ऋ०), इत्यादि।

7. कुछ कवि ऐसे हैं जो ऋग्वेद में गौण रूप में थे किन्तु अथर्ववेद में उनका महत्वपूर्ण स्थान बन गया। जैसे भृगु कवि के ऋग्वेद में केवल दो सूक्त हैं जबकि अथर्ववेद में इसके 27 सूक्त हैं। इसी श्रेणी में अंगिरस्, मेध्यातिथि एवं यम आदि हैं।

8. अनेक कवि ऐसे हैं जो ऋग्वेद में महत्वपूर्ण स्थान बनाये हुए थे किन्तु अथर्ववेद तक आते-आते उनका स्थान गौण हो गया। ऐसे कवि अधिक हैं जैसे अगस्त्य (ऋ. 27, अथर्व. 1) अत्रि (ऋ. 18, अथर्व. 1) इनके अति-

205. 'शुनःशेपो देवरातापरनामा' यह भी अथर्ववेद (20·45) में प्राप्त होता है।

रिक्त गोतम, परुच्छेप, कुत्स, मेधातिथि, वसिष्ठ, भरद्वाज, वामदेव, विश्वामित्र इत्यादि ।

9. आथर्वण अनेक कवि ऐसे हैं जिनके चारों वेदों में सूक्त अथवा मन्त्र मिल जाते हैं जैसे विश्वामित्र, वसिष्ठ, मेधातिथि, मेध्यातिथि, परुच्छेप, प्रस्कण्व, नृमेध, गोतम, नारायण, वत्स, भरद्वाज, अगस्त्य इत्यादि ।

10. यह तथ्य भी प्रकट होता है कि जहां किसी आथर्वण कवि के चारों वेदों में भी मन्त्र मिलते हैं वहाँ प्रायः उस कवि का स्तुत्य सर्वत्र एक ही रहा है जैसे नारायण कवि का चारों वेदों में स्तुत्य देव 'पुरुष' रहा है ।

11. इन कवियों के कुछ स्तुत्य देवों को अप्रसिद्ध देवों की श्रेणी में रखा जा सकता है जैसे त्रैककुदमञ्जनम्, शाला, सभा, समिति, कुष्ठ, अध्यात्मम्, यज्ञोदेवता, छन्दो देवता इत्यादि । 'दुःस्वप्ननाशनम्' इन कवियों का प्रिय देव है ।

12. मातृनामा, प्रजापति, सविता, रक्षोहा इत्यादि नाम कवियों के भी हैं तथा उन्हीं कवियों के स्तुत्य देवता के भी हैं अर्थात् मातृनामा कवि के सूक्त में मातृनामा ही देवता है इसी प्रकार प्रजापति आदि हैं ।

13. तालिका के आधार पर केवल यह निष्कर्ष निकालना पर्याप्त नहीं है कि अथर्व. के 85 कवियों के सूक्त अथवा मन्त्र ऋग्वेद में भी हैं अपितु यह तथ्य भी महत्वपूर्ण है कि इन आथर्वण कवियों के सूक्त ऋग्वेद में प्रचुर मात्रा में हैं जैसे वसिष्ठ (108), भार्गव (69), भरद्वाज (61), वामदेव (55), विश्वामित्र (51), अगस्त्य (27), गोतम (23), कुत्स (21), अत्रि (18) इत्यादि । इससे अथर्ववेद के कवियों की प्रामाणिकता तथा महत्ता प्रतिपादित हो जाती है । वस्तुतः अन्य वेदों से तुलना करके जो निष्कर्ष निकालने हैं तथा जिनमें से कुछ यहाँ उल्लिखित हैं उन सभी से भी आथर्वण कवियों की प्रामाणिकता, महत्ता तथा अन्य वेदों के कवियों की श्रेणी का इनका होना सिद्ध हो जाता है ।

14. प्रगाथ छन्द में निबद्ध मन्त्रों के द्रष्टा होने के कारण प्रगाथ कवि का नाम प्रगाथ हुआ, यह उल्लेखनीय है ।

15. आथर्वण स्त्री-कवियों में सूर्यासावित्री, सर्पराज्ञी, इन्द्राणी आदि भी हैं

5

अथर्ववेद-काव्यमीमांसा

सूर्यकान्त बाली

[The article tries in brief to analyse some of the standards of evaluation of the Atharvavedic poetry. The Atharvavedic poems do not in any way communicate the feelings of the primitive man: because not only that the primitive poetry composed by any tribe or society of the world is not available now but also that fairly advanced culture of a particular society is one inevitable pre-requisite for the composition of literary expressions of high standard like which are found in the Atharvaveda. The poetic beauty of the Atharvaveda cannot be evaluated on the basis of the standards of evaluation evolved by the Sanskrit rhetorician for the poetry of the Atharvaveda demonstrates qualitatively different features. This poetry has a clear social context and the theme of its *mantras* exhibits more or less, a social sentimentality. Ed.]

अथर्ववेद अथवा ऋग्वेद, ब्राह्मणों अथवा उपनिषदों के काव्य का अध्ययन हो सकता है, यह विचार कोई बहुत पुराना नहीं है। भारत में तथा लगभग समस्त विश्व में, साहित्य, मीमांसा, काव्य, नाटक, गद्य, कथा आदि के आस-पास ही होती रहती है। यद्यपि वेद, ब्राह्मण अथवा उपनिषद् भी गद्य अथवा पद्य में हैं तथा कहीं-कहीं तो उनमें नाट्यधार्मिता की संकल्पना की भी गई है; तथापि इन सभी प्रकार के ग्रन्थों में पद्य, गद्य अथवा नाट्य का वह स्वरूप कदापि नहीं है जो रूप संस्कृत काव्यशास्त्र के आचार्यों के विवेचन का पात्र बना है। इस सन्दर्भ में दो तथ्य विचारणीय हैं।

प्रथम महत्त्वपूर्ण तथ्य विवेचनीय यह है कि संस्कृत काव्यशास्त्र का प्रादु-

भाव संस्कृत साहित्य के इतिहास के जिस काल में होता है उस समय तक विशिष्ट सामाजिक एवं आर्थिक कारणों के प्रभाव के परिणाम स्वरूप साहित्य का रूप एक विशिष्ट प्रकार का मान लिया गया जो रस, ध्वनि, अलंकार जैसे काव्यतत्त्वों की मीमांसा के लिए प्रचुर उपादेय सामग्री प्रदान कर सकता था। वेद, ब्राह्मण अथवा उपनिषद् उस प्रकार की सामग्री प्रदान नहीं कर सकते थे, इसलिये वे काव्यशास्त्र की मीमांसा की परिधि से बाहर रख दिए गए।

इस सम्बन्ध में दूसरा महत्वपूर्ण विचारणीय तथ्य यह है कि साहित्यशास्त्र के प्रारम्भ के समय तक पुराणों के साथ-साथ वेदों, ब्राह्मणों एवं उपनिषदों की मान्यता एक ऐसे वाङ्मय के रूप में हो चुकी थी जो काव्य की दृष्टि से नहीं अपितु शास्त्र अथवा धर्म की दृष्टि से अधिक महत्त्वपूर्ण मान लिए गए। चूँकि इन ग्रन्थों को मौके-बेमौके स्वमत-स्थापना एवं परमत-निराकरण के लिये उद्धृत किया जाता था, या बिना उद्धृत किए ही इनका नाम ले लिया जाता था, अतः इन्हें शब्दप्रधान ग्रन्थ अथवा प्रभुसम्मित उपदेश ग्रन्थ जैसी भारी भरकम उपाधियों की अनिवर्चनीय गरिमा में दबा दिया गया। अतः अत्यन्त निकट भूत काल से पूर्व इन ग्रन्थों की काव्यमीमांसा का प्रश्न ही उठना अस्वाभाविक लगता था।

प्रश्न उठ सकता है कि अब इन ग्रन्थों के, अथवा विचार की दिशा प्रकृत कर दी जाए तो प्रश्न उठ सकता है कि अब अथर्ववेद के काव्य की मीमांसा का प्रश्न किस आधार पर उठा है? यह प्रश्न काव्य के स्वरूप की मीमांसा के साथ बहुत ही घनिष्ठता से जुड़ा है। संस्कृत काव्यशास्त्रियों ने 'शब्दार्थौ सहितौ काव्यम्' 'शरीरं तावदिष्टार्थ-व्यवच्छिन्ना पदावली' 'तददोषौ शब्दार्थौ सगुणावनलंकृती पुनःक्वापि' 'वाक्यं रसात्मकं काव्यम्' 'ध्वनिस्तत् काव्यमुत्तमम्' 'वक्रोक्तिः काव्यजीवितम्' 'रीतिरात्मा काव्यस्य' 'रमणीयार्थप्रतिपादकः शब्दः काव्यम्' जैसी जितनी भी उपस्थापनाएं काव्य के विषय में की हैं वे काव्य के स्वरूप को प्रत्यक्ष परिभाषित करने के स्थान पर काव्य में ध्वनि, रस, अलंकार, रीति, गुण, दोष आदि की स्थिति पर चिन्ता अधिक करती हैं। आधुनिक काल में काव्य को नए सिरे से परिभाषित करने के प्रयास हुये तो उनमें काव्य के कथ्य, कवि के व्यक्तित्व, काव्यसृजन के सामाजिक परिवेश, संवेदनशीलता, कवि की पाठक तक होने वाली सम्प्रेषणीयता आदि का महत्व अधिक आंका जाता है और कथ्य शैली का विवेचन भी इन्हीं सन्दर्भों में होता है। काव्य-स्वरूप विवेचन की इस परिवर्तित परिस्थिति में अथर्ववेद की काव्यमीमांसा की प्रासंगिकता स्पष्ट हो जाती है।

इस परिप्रेक्ष में जब अथर्ववेद के काव्य की मीमांसा का प्रश्न उठता है तो यह निश्चित है कि संस्कृत काव्यशास्त्र द्वारा दिए गए मानदण्डों की सहायता से हम अथर्ववेद के काव्य की श्रेष्ठता अथवा इयत्ता का आकलन नहीं कर पायेंगे। इधर कुछ विद्वानों की ओर से अथर्ववेद के काव्य की मीमांसा रस-ध्वनि-अलंकार आदि के आधार पर करने का प्रयास किया गया है। पर यह अनुचित है। रस-ध्वनि-अलंकार सदृश मानदण्डों के आधार पर सौन्दरानन्द, मेघदूत, नैषध अथवा भामिनीविलास के काव्यत्व की कोटि का निर्धारण हो सकता है, अथर्ववेद के काव्यत्व की कोटि की प्राप्ति इन मानदण्डों के आधार पर नहीं हो सकती। अथर्ववेद का परवर्ती क्लासिकल संस्कृत साहित्य से गुणात्मक अन्तर है। अतः इस वेद की काव्यमीमांसा के लिए हमें मीमांसा के नए सर्वमान्य आधारों की खोज अथर्ववेद के कथ्य, उसकी सम्प्रेषणीयता तथा उसके सामाजिक परिवेश के आधार पर करनी होगी।

इतिहासकारों ने अथर्ववेद के लगभग छह हजार मन्त्रों को निम्नलिखित विषयों में रखने का प्रयास किया है—भैषज्यानि, आयुष्याणि, अभिचारिकाणि, स्त्रीकर्माणि, सांमनस्यानि, राजकर्माणि, पौष्टिकानि, प्रायश्चित्तानि, ब्रह्मण्यानि आदि। इस प्रकार का विषय विभाजन अन्य किसी भी वेद का नहीं किया गया है। यह विषय-विभाजन अथर्ववेद के समग्र कथ्य को बता पाता है अथवा उसके कथ्य को ग्रन्थ में निहित प्रयोजन के सन्दर्भ में बता पाता है, इस संबंध में दो मत हो सकते हैं। तथापि यह असंदिग्ध है कि इस विषय-विभाजन से अथर्ववेद का सामान्य परिचय हमें अवश्य हो जाता है।

दूसरी ओर पाश्चात्य साहित्यकारों ने अथर्ववेद की जो तस्वीर हमारे सामने बनाई है उसके अनुसार यह वेद जादूटोनों का वेद है। चूंकि इसमें प्रकृति के उदात्त एवं महनीय रूपवैविध्य को दैवी आकार उस सीमा तक नहीं दिया गया जिस सीमा तक ऋग्वेद में प्राप्त होता है, अतः यह वेद पौरोहित्य के प्रभाव से दूर और लोक के अधिक निकट माना जाता है, चूंकि इस वेद में जादू-टोने का ही वर्णन है अतः यह आदिम वेद है—आदि जादू-टोने पर आश्रित अनेकविध धारणाएं इस वेद के सम्बन्ध में पाश्चात्य विवेचकों ने विकसित कर रखी हैं।

वस्तुतः अथर्ववेद के काव्य का अध्ययन पाश्चात्य विद्वानों की प्रतिबद्ध धारणाओं से अपने आपको मुक्त करके ही हो सकता है। पाश्चात्य आलोचकों की आलोचना-विधि पर वेदों में कुछ आदिम, प्रागैतिहासिक, जंगली किस्म की चीजें ढूंढने का स्वभाव हावी हैं। अथर्ववेद को ऋग्वेद से प्राचीनतर सिद्ध करने के प्रयास में भी यही पूर्वनिर्धारित धारणा काम कर रही है कि जादू-

टोना मनुष्य के आदिम विश्वास—या आदिम अंधविश्वास का प्रतीक है, और अथर्ववेद में चूंकि जादू-टोना ही है अतः इस वेद को आदिमकालीन वेद माना जा सकता है।

जैसा कि हमने ऊपर लिखा है यह धारणा अथर्ववेद की काव्यमीमांसा की दिशा में बहुत बड़ी बाधा है। इस सम्बन्ध में हम दो तर्क देकर अथर्ववेद के काव्य की मीमांसा के आधार की खोज में आगे बढ़ते हैं। पहला तर्क यह है कि अथर्ववेद में केवल जादू-टोना ही नहीं है जैसा कि पाश्चात्य विद्वान् कहते हैं, उसमें अन्यान्य विषयों का सन्दर्भ बहुत अधिक मात्रा में है; और इस तथाकथित जादू-टोना की वास्तविकता के भी गम्भीर शोध की महती आवश्यकता है कि क्या वह सच में जादू टोना ही है। दूसरा तर्क यह भी है कि विश्व की किस भी जाति की आदिम अभिव्यक्ति अब उपलब्ध नहीं है; साहित्य कभी आदिम नहीं होता; साहित्य-सृजन समाज के विशिष्टस्तरीय सांस्कृतिक विकास की पूर्वापेक्षा रखता है: अतः अथर्ववेद भी समुन्नत सांस्कृतिक समाज भी समर्थ भावमयी अभिव्यक्ति है; उसे आदिम अथवा जंगली साहित्य कहना स्वयं को साहित्य की परिभाषा से अनजान सिद्ध करना ही है।

इस प्रकार यह कहना कि अथर्ववेद जादू-टोनों के वर्णन से भरी हुई एक आदिम काव्याभिव्यक्ति है न केवल काव्याभिव्यक्ति के विशिष्ट महत्त्व से विपरीत धारणा है अपितु अथर्ववेद के सम्बन्ध में एक पूर्णतः अवैज्ञानिक, असंगत और अपूर्ण वक्तव्य दे देने के समान है। अथर्ववेद के कथ्य का सन्दर्भ बहुत व्यापक है, उसकी सम्प्रेषणीयता पर्याप्त सूक्ष्म है और उसका संवेदनशीलता स्तर काफी ऊँचा है।

सर्वप्रथम हम अथर्ववेद के सन्दर्भ की व्यापकता का अध्ययन करते हैं। ऊपर अथर्ववेद के विषय-विभाजन की ओर संकेत किया गया है। उसी से पर्याप्त स्पष्ट हो जाता है कि अथर्ववेद के कवियों ने जीवन से सम्बद्ध अनेक विषयों से प्रेरित होकर लिखा है। एक इसी आधार पर अथर्ववेद ऋग्वेद से अधिक महत्वपूर्ण सिद्ध हो जाता है। ऐसा मान लेना ठीक नहीं होगा कि ऋग्वेद के विषय-विन्यास में सामाजिक चेतना का अभाव है; पर इतना अवश्य है कि जहाँ ऋग्वेद के वर्ण्य विषय में प्रकृति के मानवीकरण अथवा दैवीकरण का प्रयास अधिक हुआ है वहाँ अथर्ववेद में मनुष्य के सामाजिक व्यक्तित्व की प्रबल अभिव्यक्ति हुई है। एक बात दोनों वेदों में समान रूप से उल्लेखनीय है कि दोनों का व्यापक भौतिक धरातल है जिसमें कहीं-कहीं अभौतिक अथवा आध्यात्मिक विषयों का भी सन्निवेश हो जाता है।

मनुष्य में मूलतः दो प्रकार की प्रवृत्तियां होती हैं—व्यक्तिपरक एवं समूह-

परक । ये दोनों ही प्रकार की प्रवृत्तियां सामाजिक प्रवृत्तियां मानी जा सकती हैं। जहां इनमें से एक प्रवृति दूसरे के विरोध में सक्रिय हो जाए वहां सामाजिकता के नितान्त अभाव की स्थिति पैदा हो जाती है। वेदों के सामाजिक काव्य की श्रेष्ठता इसी में है कि वहां सर्वत्र सामाजिक कल्याण का उदात्त भाव ही कवि के काव्य की प्रेरणा का स्रोत है। अथर्ववेद का सम्पूर्ण वर्ण्य विषय इसी परिस्थिति का दिग्दर्शन करवाता है। अथर्ववेद में उपलब्ध रोग निवारक प्रार्थनाएं अथवा अभिव्यक्तियां अपने मूल में इसी सामाजिकता की उदात्तभावना से संप्रेरित हैं। इसी प्रकार राजकर्म से सम्बद्ध सूक्त अथवा पुष्टिकर्म से सम्बद्ध सूक्त भी इसके अतिरिक्त अन्य किसी तथ्य की ओर संकेत नहीं कर रहे हैं।

यहां एक स्वाभाविक प्रश्न उठ सकता है कि अथर्ववेद के इस सामाजिक वर्ण्य में काव्यत्व की क्या स्थिति है ? जैसा कि हम ऊपर कह आए हैं इसका निर्धारण दो आधारों पर हो सकता है। एक आधार यह है कि इस प्रकार के कथ्य में कवि क्या सम्प्रेषित कर रहा है और इस सम्प्रेषण का माध्यम उसने क्या चुना है। दूसरा आधार यह है कि वर्ण्य-विषय के अन्तर्गत ही उसकी संवेदनशीलता की क्या स्थिति है। सबसे पहले हम सम्प्रेषणीयता के तत्त्व का विवेचन करें। प्रायः आलोचकों ने इस प्रकार की धारणा व्यक्त की है कि अथर्ववेद में विभिन्न रोगों के लिए औषधियों का निदान बताया गया है; या फिर इसमें रोगोपशमन के लिए जादू-टोने का तरीका बताया गया है। वास्तव में किसी भी साहित्यिक कृति की पाठक के लिए उसकी सम्प्रेषणीयता का अध्ययन करने का यह उचित रूप नहीं है। क्योंकि हमारे लिए विशेष द्रष्टव्य यह है कि क्या अथर्ववेद का कवि इन सामाजिक विषयों का विवेचन अथवा प्रतिपादन कर रहा है, या ये सामाजिक विषय उसकी काव्याभिव्यक्ति की सशक्त प्रेरणा बन रहे हैं। सूक्ष्म अध्ययन करने पर ज्ञात होगा कि दूसरी धारणा ही सही है कि ये सामाजिक विषय उसकी काव्याभिव्यक्ति की सशक्त प्रेरणा बने हैं। इस धारणा की पुष्टि के लिए अनेक मन्त्र उद्धृत किए जा सकते हैं; हम यहां ग्यारहवें काण्ड के **ब्रह्मोदन सूक्त** (1) का निम्नलिखित मन्त्र अनुवाद रूप में प्रस्तुत कर रहे हैं—

"हे सूप, चावलों से तृणों को पटकना ही तेरा कार्य है। तुझे मित्रावरुण, धाय आदि की माता, अदिति अपने हाथ में ले ले। इस स्त्री की हत्या के निमित्त जो शत्रु सैन्य संग्रह करना चाहते हैं उन्हें पतित करने के लिए धानों को भूसी से अलग कर और पत्नी को पुत्रपौत्रादि रूप धन प्रदान कर (44)। हे चावलों, तुम्हें सत्यफल रूप कर्म के निमित्त प्रयुक्त करता हूं। तुम सूप में बैठकर तृणों से पृथक् हो आओ। तुम से प्राप्त हुई लक्ष्मी द्वारा हम भी अपने शत्रुओं

के पार हों और उन्हें पांवों से रौंद डालें (12)। हे स्त्री, तू जलाशय से जल लेकर शीघ्र लौट आ जिसमें गौएं जल पीती हैं, वह गोष्ठभरण के लिए मेरे सिर पर चढ़े। उन जलों में यज्ञयोग्य जलों को ग्रहण करती हुई अयज्ञिय जलों को मत लेना (13)।" इत्यादि। इन तीन मन्त्रों में किसी विधान का प्रत्यक्ष विवेचन अथवा प्रतिपादन नहीं है; पर एक विशिष्ट सम्बोधनात्मक एवं प्रेरणात्मक काव्यशैली में ब्रह्मा ऋषि ने ललित रूप से प्रेय-हेय का बोध कराया है। सारा वर्णन इतनी सहज अभिव्यक्ति में है, सामाजिक मान्यताओं एवं प्रथाओं का इसने सघन रूप में संग्रहण कर लिया गया है कि उस काव्य का एक विशेष प्रकार का सामाजिक सन्दर्भ बहुत स्पष्ट होकर सामने आ जाता है। यही इस काव्याभिव्यक्ति की सम्प्रेषणीयता है।

इसी स्थान पर दो रोगनिवारक लघु सूक्तों के कुछ मन्त्रों को अनूदित रूप में उद्धृत करना अप्रासंगिक न होगा। प्रथम काण्ड के **वरुणसूक्त** (सं० 10) का भाव इस प्रकार है—"देवों में वरुण पापियों को दण्ड देने वाले हैं। सबके नियामक होने से वरुण देव प्रकाशित हैं। सत्य भाषण वरुण देव के पक्ष में है। फिर भी मैं उसकी स्तुति करके मन्त्रबल से ज्ञानसम्पन्न होकर तीक्ष्ण हो गया हूं। अतः वरुण देव के प्रचंड क्रोध से पीड़ित इस मनुष्य को छुड़ाता हूं (1)। हे तेजोमय वरुण, आपके क्रोध के लिए नमस्कार है। हे प्रचण्ड वरुण, सभी प्राणियों में व्याप्त क्रोध को आप भली प्रकार जानते हैं। मैं एक साथ ही सहस्रों अपराधी पुरुषों को भेजता हूं। आपकी कृपा से यह मनुष्य सौ वर्ष तक जीवित रहे।" आदि। यह सूक्त आधि से प्रेरित है जबकि अगला सूक्त (सं० 1) व्याधि से प्रेरित है—"स्वर्ग एवं द्युलोक की श्रेष्ठ दिशाओं के अधिष्ठाता दिग्देवता और इन्द्रादि देवताओं ने पहले गर्भ को बनाया था। अब वे सभी देवता इस समय इस गर्भ को बाहर निकालने के लिए इसे आच्छादन से मुक्त करें (2)। हे पूषादेवता, गर्भ को जरायु से मुक्त करो। हम भी सुख से प्रसव होने के लिए गर्भ के मार्ग को खोलते हैं। हे प्रसव काल में सहायक देवता, तुम इस गर्भिणी के अंगों को ढीला करो। (3)" आदि इन रोगोपशामक काव्याभिव्यक्तियों में भी जहां वस्तु के विवेचन अथवा प्रतिपादन का नितान्त अभाव है वहां दोनों ही सूक्तों में अथर्वा कवि अपनी विशिष्ट अभिव्यञ्जना शैली में हृदय के आशीर्वादात्मक एवं प्रार्थनापरक उद्गारों को अत्यन्त तीव्रता से रख रहा है और उसका सन्दर्भ आधि अथवा व्याधि का उपशमन है।

इन प्रभूत उदाहरणों को अविकल रूप से यहां रख देने का उद्देश्य स्पष्ट है। अथर्ववेद भिषग्वेद है, अथवा उसमें जादू-टोनों का वर्णन है, अथवा उसमें

बीमारियों के इलाज बताए गए हैं, इस प्रकार की कोई भी अवधारणा स्वरूपतः दुर्बल होने के कारण अथर्व की काव्यमीमांसा का ठोस आधार नहीं बन सकती। वस्तुतः द्रष्टव्य यह है कि इस प्रकार के व्यापक सामाजिक सन्दर्भ में लिखे काव्य में कवि वह क्या सम्प्रेषित करना चाह रहा है जो उसे आज तक जीवित रखे हुए हैं।

इसी परम्परा में सातवें काण्ड का **नरिष्टासूक्त** (सं० 12) का राजधर्माणि शीर्षक के अन्तर्गत विशेष महत्त्व है—"प्रजापति की पुत्रियों-सी राजसभा और साधारण समिति परस्पर एकमत्ता को प्राप्त होकर मेरी रक्षा करें। जिसके साथ मैं विवाद में लगूँ वह मुझे हरा न सके। हे श्रेष्ठजनों, मैं सभाओं मे हृदयावर्जक भाषण करूं (1)। हे सभे, हम तेरा नाम जानते हैं। तुम अन्यों के द्वारा नरिष्टा नाम वाली हो। हे सभे, तुममें जितने भी सभासद सम्मिलित हैं वे सब मेरे साथ सहालाप करने वाले हों (2)। सभा में बैठे हुए इन सब सभासदों के तेज एवं शास्त्रज्ञान को मैं हर लेता हूं। हे इन्द्र, इस सारी सभा के सौभाग्य से तुम मुझे संगत करो (3)" इत्यादि। इन मन्त्रों का संदर्भ स्पष्ट है। शौनक ऋषि को ये मन्त्र लिखने की प्रेरणा सभा, समिति अथवा नरिष्टा के व्यवहार में मिली है। उसने देखा है कि वहां प्रायः लोग परस्पर लड़ पड़ते हैं, परिणामतः प्रजा का कल्याण नहीं हो पाता और इन निकायों का उपयोग समाप्त हो जाता है। उसने देखा है कि किस प्रकार कोई वाग्मी अपने वाग्बल से पूरी सभा के निर्णय को पलट दिया करता है। यह सब उसके लिए काव्यप्रेरणा का कारण बना है। पर यह असन्दिग्ध शब्दों में कहा जा सकता है कि शौनक ने न तो किसी राजधर्म का प्रतिपादन किया हैं, न विवेचन और न ही खण्डन अथवा मण्डन जब कि उसने इस सबके सम्बन्ध में अपनी मूल्यवान् क्रान्तदृष्टि को पाठक तक बड़े शक्तिशाली ढंग से सम्प्रेषित कर दिया है।

इस प्रकार यह निश्चित है कि समाज जीवन के विविध पक्षों से प्रेरणा प्राप्त करके मन्त्र रचना करने वाले अथर्ववेद के कवि ने अपनी सम्प्रेषणीयता का ऊँचा स्तर बनाए रखा है। यही अथर्व का काव्यत्व है। अथर्व को भिषग्वेद, क्षत्रवेद अथवा इस प्रकार के किसी अन्य उपाधि से अभिहित करने से हम उसकी वास्तविक काव्यमीमांसा से स्वयं को दूर कर देते हैं।

जहां तक अथर्ववेद के कवियों की संवेदनशीलता का सम्बन्ध है, यह वेद विश्व के किसी भी श्रेष्ठ साहित्य के समकक्ष रखा जा सकता है। चूंकि हम अथर्ववेद की भाषा और अभिव्यक्ति प्रकार से सहजरूप से जुड़े हुए नहीं हैं अतः हमें अथर्ववेद की प्रवण संवेदनशीलता से सहसा साधारणीकरण नहीं होता, परन्तु थोड़ा ही अधिक पैठ कर लेने पर यह साधारणीकरण होने लगता है।

अथर्व के कवि की संवेदनशीलता की श्रेष्ठता की तीव्रतम प्राप्ति भूमि सूक्त में होती है। बारहवें काण्ड के पहले सूक्त में ही 63 मन्त्रों में कवि ने भूमि के प्रति अपनी भावनाओं को निर्द्वन्द्व रूप में अभिव्यक्त किया है। पौराणिक गाथाकार इस पृथ्वी को बेशक शेषनाग के फणों पर आसीन मानें पर अथर्वा ऋषि इस बारे में काफी स्पष्ट है। "सत्यं बृहदृतमुग्रं दीक्षा तपो ब्रह्म यज्ञ: पृथिवीं धारयन्ति।" ऋषि पृथ्वी के प्रति वस्तुत: कृतज्ञता के भाव की अभिव्यक्ति करता है कि वह नानावीर्या औषधियों को धारण करती है, समुद्र एवं नदियों का जल उसके लाभ के लिए प्रवाहित करती है, और अन्न की खेती भी तो इसी पृथ्वी से प्राप्त होती है। सूक्त का प्रारम्भ ही संवेदनशीलता की चरम अभिव्यक्ति से होता है और यही स्थिति अन्त तक बनी रहती है। पाश्चात्य विद्वानों को बेशक "माता भूमिः पुत्रोऽहं पृथिव्याः" में केवल यही सत्य दिखाई दे कि इससे वेदों के समय में शवदाह के स्थान पर शव गाड़ने की प्रथा का संकेत मिलता हो परन्तु यह निर्द्वन्द्व सत्य है कि इसमें एक ऐसे पुत्र की तीव्र अनुभूति का चित्रण है जो शुष्क शव गाड़ने की प्रथा को शब्द की तीसरी तो क्या छठी या सातवीं शक्ति के आधार पर भी ध्वनित नहीं कर रहा अपितु अपनी माता पृथ्वी के अंक में "अजितो अहतो अक्षतो अध्यष्ठां पृथिवीमहम्" —सदा जीवित रह कर ही मचलता रहना चाहता है। पृथ्वी का वक्ष सोने का है (हिरण्यवक्षा:), वह विश्वम्भरा और वसुधानी है। ऐसी — "सा नो मधुप्रियंदुहाम्"। हर प्रकार के प्राणी पृथ्वी पर विचरण करते हैं जो उसकी ही सन्तति है — "यज्जातास्त्वयि चरन्ति मर्त्यास्त्वं बिभर्षि द्विपदस्त्वं चतुष्पदः", क्योंकि, "भूम्यां मनुष्या जीवान्ति स्वधयाऽन्नेन मर्त्याः"। इस प्रकार एक अन्तहीन संवेदनाभिव्यक्ति की मानो 63 वें मन्त्र में सीमा बाँधता हुआ कवि कहता है कि—

भूमे मातर्निधेहि मा भद्रया सुप्रतिष्ठितम्।
संविदाना दिवा कवे श्रियां मा धेहि भूत्याम्॥

पूरे सूक्त का अध्ययन करने पर यह तथ्य भी हमारे सामने स्पष्ट हो जाता है कि अथर्वा ऋषि की भूमि के प्रति अभिव्यक्त भावनाओं का आधार ठोस भौतिक आवश्यकताओं की पूर्ति का होना है जो इसकी भावनाओं में जीवन और शक्ति को भरता है।

तीव्र संवेदनशीलता और उसकी तीव्रता का भौतिक आधार हमें चौथे काण्ड के दिशा प्रभृति सूक्त में भी मिलता है जिसे हम प्राय: **वृष्टिसूक्त** (4·15) के रूप में जानते हैं। मेघ की गम्भीर गर्जना सभी दिशाओं में भर जाती है—

समुत्पतन्त प्रदिशो नभस्वतीः समभ्राणि वातजूतानि यन्तु ।
महऋषभस्य नदतो नभस्वतो वाश्रा आपः पृथिवीं तर्पयन्तु ।

वर्षाकालीन एवं वर्षासम्बन्धी समग्र सौन्दर्य का वर्णन कवि अथर्वा कर देना चाहता है। यह मेघ गर्जना नहीं मानो यह नभ का गान हैं। वृष्टि का जल सारी पृथ्वी को आप्यायित कर देता है— वर्षस्य सर्गा महयन्तु भूमिम् । वर्षा की धाराएं इतनी मोटी हैं अथवा वर्षा का बहता पानी इतना विशाल है कि वह अजगर के समान लग रहा है—सुदानवा उत्सा अजगरा उत । वर्षा में मेंढ़क टरटर ध्वनि करें—वदन्तु पृश्निबाहवो मण्डूकाः । इस वृष्टि का आगमन सीधा समुद्र से हुआ है—प्रजापतिः सलिलादा समुद्राय ईरयत् । परन्तु इस सब प्रकार के वर्णन में भी अथर्वा कवि सृष्टि के सौन्दर्य के ठोस भौतिक कारण को कभी नहीं भूलता कि पृथ्वी पर सब तरफ वृष्टि हो और प्रभूत वनस्पतियां उत्पन्न हों— वर्षस्य सर्गा महयन्तु भूमिं पृथग् जायन्तां वीरुधो विश्वरूपाः ।

ऐसा निश्चित ही है प्रकृत के विभिन्न रूपों से भौतिक आवश्यकताओं की पूर्ति के कारण अथर्व की संवेदनाशीलता में तीव्रता एवं शक्ति का संचार हुआ है, पर इसका यह अर्थ कदापि नहीं है अथर्ववेद का कवि स्वार्थी है । हम ऊपर कह आए हैं कि अथर्व में काव्य की सम्प्रेषणीयता उसकी सामाजिकता में निहित है वस्तुतः सामाजिक दृष्टिकोण वाले कवि की दृष्टि जहां व्यापक हो जाती है वहां वह अभौतिक प्रायः नहीं हो पाती क्योकि सामाजिक कल्याण की निहित भावना उसे भौतिकता के प्रभाव में बनाए रखती है। उस कल्याणपरक व्यापक सामाजिक दृष्टि के सुन्दर उदाहरण हमें अथर्ववेद के अनेक सूक्तों में मिलते है, परन्तु इस लघुनिबन्ध में दो विशिष्ट सूक्तों की ओर संकेत करना काफ़ी रहेगा। इनमें से **सांमनस्य सूक्त** है (3.30) जिसमें कवि सबके हृदय को समभाव युक्त कर देना चाहता है क्योंकि विषमता ही विद्वेष की जड़ है—**संहृदयं सांमनस्यमविद्वेषं कृणोमिवः** । इसी सामञ्जस्य को सामाजिक कल्याण की कामना से कवि पारस्परिक सम्बन्धों की व्यावहारिक दिशा की ओर ले जाता है जब जह कहता है—

"अनुव्रतः पितुः पुत्रो माता भवतु संमनाः ।
जाया पत्ये मधुमतीं वाचं वदतु भद्रया ॥
मा भ्राता भ्रातरं द्विक्षन्मा स्वसारमुत स्वसा ।"

इस प्रकार के सांमनस्य सूक्त अनेक हैं। सामाजिक संवेदनशीलना की तीव्र अनुभूति अथर्ववेद ऋषि के द्वारा हमें छठे काण्ड के सरस्वती सूक्त 6.94 में भी करवाई जाती है जब परस्पर विरोधी विचारों वाले मनुष्यों को सम्बोधित करते हुए कवि उनके विरोधभाव को दूर कर उनके एक हृदय हो जाने की बात कहता है—

"संवो मनांसि संव्रता समाकूतिनर्यमामसि
अमी ते विव्रता स्थन तान् वः सं नमयामसि ।"

इस प्रकार की सामाजिक संवेदना अथर्ववेद के मन्त्रों में यत्र-तत्र उपलब्ध है जिसके अनेक दृष्टान्त उद्धृत हो सकते है। इसके साथ ही यह कहा जा सकता है कि अथर्ववेद का कवि की अनुभूति की तीव्रता एवं संवेदना का घनत्व उसकी महती भौतिक आकांक्षातृप्ति से ही प्रायः परिचलित होती है। ऊपर के उदाहरण के साथ पांचवें काण्ड का वास्तोष्पतिसूक्त (सं. 10) भी उद्धृत किया जा सकता है जहाँ ब्रह्मा कवि अपने पाषाणरचित घर से प्रार्थना करता है कि विभिन्न दिशाओं से मन में हत्या आदि पापभावना जो व्यक्ति यहाँ आते हैं वे सभी नष्ट हो जाएं। अपनी विचित्र पुनरुक्तमयी अनुप्रास-वाणी में ब्रह्मा कवि ने बार-बार इसी इच्छा की तीव्रता को अभिव्यक्त किया है—"अश्मवर्म मेऽसि यो मा प्राच्या दिशोऽघायुरभिदासात् एतत् स ऋच्छात् ।"

अथर्ववेद में कवित्वमयी अभिव्यक्ति का एक और सुन्दर प्रतिमान दुन्दुभि सूक्त (सं० 20) में उपलब्ध है। यहाँ भी कवि द्वारा की गई दुन्दुभि-प्रशस्ति युद्ध मे विजय प्राप्ति के संदर्भ में ही है। वृषभ के समान गर्जन करने वाली अभिक्रन्दन्नृषभो वासितामिव, सिंह के समान नाद वाली सिंह इवास्तानीद् द्रुवयो विबद्धः, वाग्मी के समान वाणी वाली वाग्मीव मन्त्रं प्रभरस्व वाचं— इस प्रकार की दुन्दुभि की सारी सार्थकता उसके स्वर माधुर्य अथवा नाद सौंदर्य में ही सीमित नहीं है अपितु शत्रुओं को भयभीत कर युद्ध में नष्ट कर देने में भी है।

इस प्रकार अनेक सूक्तों को एवं मन्त्रों को उद्धृत किये चले जाना सम्भव है। पर निष्कर्ष तक पहुंचने के लिए इतना ही पर्याप्त है। अथर्ववेद की काव्य मीमांसा के विषय में हमने चार तत्वों पर विचार किया है—(1) अथर्व के काव्य की मीमांसा काव्यशास्त्र के प्रचलित मापदण्डों की सहायता से करना बेमानी है। (2) अथर्ववेद का विषय विन्यास मनुष्य के समाज-जीवन के लिए प्रायः अनिवार्य क्षेत्रों पर आधारित है। (3) अथर्ववेद के काव्य-विषय की सम्प्रेषणीयता उसकी सामाजिकता में है। (4) अथर्ववेद की संवेदनशील काव्याभिव्यक्ति का आधार भी प्रायः समाज जीवन के व्यापक भौतिक कल्याण की कामना ही है।

6

Myth, Magic and Poetry in the Atharvaveda

(MRS.) USHA CHAUDHURI

[The article analyses the poetry of the Atharvaveda in an altogether new perspective. The Western scholars, following the interpretation of the Atharvavedic mantras offered by Sāyaṇācārya (who based his commentary on Kauśika Sūtra) have little new to offer except reiterating Sāyaṇa's view that the Atharvavedic mantras are nothing but 'charms' for psychological and material achievements. The truth, on the other hand, is that the Atharvavedic mantras, charming piece of literary expressions as they are, demonstrate the matured linguistic expressions of mythical visions, inspired by various social surroundings and used in the minds of the poets of this Veda. The imaginary mythical world of the Atharvavedic poets is never inspired by the need of the application of the magical charms. On the contrary, its mythical vision and mythical symbol has transformed itself into a unique poetry of high aesthetic value as is found in the Atharvaveda. Ed.]

While going through the text of Atharvaveda in the light of Kauśika Gṛhya Sūtras, the commentary of Sāyaṇācārya and the translation by Whitney and Bloomfield, my mind suddenly went on a backward journey and brought to me the memory of a *kīrtana* of *Hare Rāma* and *Hare Kṛṣṇa* that I had attended when I was a child. I remember having watched the scene with a child's wonder and astonishment. The temple was over-crowded with ladies who were in a spiritual

trance while chanting *Hare Rāma* and *Hare Kṛṣṇa.* The chanting was accompanied with prayers for Bhakti (devotion), Śraddhā (faith) and Ātmaśakti (spiritual power); but as the day darkened into a late winter afternoon and the devotees started descending to their earthly region and as the *kīrtana* was coming to a conclusion there were suddenly the prayers with vehement Nāmasaṁkīrtana for a bridegroom for the daughter, son for the daughter-in-law, good job for the son and milk and butter in the house. When we came back home I remember a discussion that took place among the philosophically inclined elders whether the God symbolized by the mythical names Hari Rāma and Hari Kṛṣṇa should be approached for such mundane things or not; but then my child's mind was telling me, 'well if God gives everything, why not ask him; and what if the gods were brought down from the transcendental level and asked to help in our agony and depression.' At the time of calamity one does call upon the gods from one's heaven with the most passionate chanting of the hymns. But then the help sought from the supernatural in the affairs of our daily life to achieve something does involve a 'miracle' and has a magical touch about it. But at the same time one has to understand the nature of this magic because it really cannot be compared with the magic of the sorcerer because here the devotee as if fortifies himself against all odds putting in more confidence and spirit of self-sufficiency through the process.

Life cannot be isolated from magic; we talk of it as Māyā, the magical creative power of the Supreme Being; the poeticians trace the origin of poetry to an inexplainable faculty of the poet who by his magical word creates a mythical world where the idea of completeness, perfection and human identification does not remain a utopia and the man sees his heaven with its divine beings meeting the earth and the microcosm and macrocosm attaining complete harmony. After creating his poem the poet as if hides the magical wand in it and the understanding of the meaning of the hymn, the poem or the mythical symbol depends on whether a person discovers that magical wand, and how he holds it. Everyone discovers his own meaning according to his sensitivity and creates a

paramyth though the original hymn and its poetic and mythical symbol remains unique. The tradition of Atharvavedic interpretation that we have inherited is mostly ritualistic, utilitarian and religeomagical so the paramyth created around the Atharvaveda is that it is the Veda of witch-craft and sorcery and even the contents have been divided from the subservient point of view. We would only like to say that this could not be the ultimate meaning of the Vedic mythical poetry. We think this point would become more clear if we refer to one of our national songs 'Vandemātaram'. After independence it has been sanctified to be sung on our national festivals. Before independence, it was employed by the freedom fighters as a symbol of the freedom movement 'the Svatantratā Sangrāma'. But we know that originally this song belongs to the novel Ānanda Maṭha, a literary creation of Bankim Chandra and is a beautiful song in itself portraying the most beautiful and prosperous picture of the motherland.

The poetry of Atharvaveda moves around the mythical figures of the Ṛgveda but the perspective is man, his origin, his destiny, his hopes and desires. So we find here the reality set afire with our emotions. The mythical figures, allegories and symbols are interwoven with the human aspirations; the 'gods' here are participating in the daily life of man and are related to the multifarious aspects of his emotional and other needs and this fulfilment. The Atharvaveda means the knowledge of stability and well-being (non-injury).[1] Its other name 'Chandānsi' means etymologically the poetry of strength and protection[2] and wish fulfilment.[3] Atharvavedic poetry relates to the attainment of peace (Śānti), prosperity (Puṣṭi) and knowledge (Brahmatvam)[4]. Sāyaṇācārya says in the

---

1. Nirukta II. 2.6. Durgācārya on it. Tharva derived from √tharv to hurt, so Atharva means non-injury. Fateh Singh, Vedic Etymology p. 36.
2. √छदिर् अर्जने, √छदिर् संवरणे, √छद् अपवारणे ।
3. छन्दांसि वै सर्वे स्तोमास्सर्वे देवास्सर्वे लोकास्सर्वे कामाः ।
4. पोरोहित्यं शान्तिपौष्टिकानि राज्ञाम् ।
   अथर्ववेदेन कारयेद् ब्रह्मत्वभ्च ॥ Viṣṇu Purāṇa

beginning of his commentary on the Atharvaveda that he having explained three Vedas which yield fruit in the world beyond, now proceeds to explain the fourth Veda that promises reward in this as well as in the other world.

In the Atharvaveda, 19. 43 the seer calls upon Agni, Vāyu, Sūrya, Candra, Soma, Indra, Āpaḥ and Brahmā to take him there where go the knowers of Brahma through their dedication (Dīkṣā) and austarity (Tapas) and impart to him intellect, energy, vision, mind, delight, strength, immortality and knowledge[5]. Here the eight mythical symbols present a complete pattern. They are associated with eight values in life which were considered and are even now essential to make it complete and fulfilled. The poetry is born out of tension but at the creative moment the poet transcends it and attains the moment of repose and tranquility and then flows out the hidden speech following the sound.

---

5. यत्र ब्रह्मविदो यान्ति दीक्षया तपसा सह ।
अग्निर्मा तत्र नयत्वग्निर्मेधां दधातु मे । अग्नये स्वाहा ।
यत्र ब्रह्मविदो यान्ति दीक्षया तपसा सह । वायुर्मा तत्र नयतु वायुः प्राणान् दधातु मे । वायवे स्वाहा ॥ 2 ॥
यत्र ब्रह्मविदो यान्ति दीक्षया तपसा सह । सूर्यो मा तत्र नयतु चक्षुः सूर्यो दधातु मे । सूर्याय स्वाहा ॥ 3 ॥
यत्र ब्रह्माविदो यान्ति दीक्षया तपसा सह ।
चन्द्रो मा तत्र नयतु मनश्चन्द्रो दधातु मे ।
चन्द्राय स्वाहा ॥ 4 ॥
यत्र ब्रह्मविदो यान्ति दीक्षया तपसा सह ।
सोमो मा तत्र नयतु पयः सोमो दधातु मे ॥ सोमाय स्वाहा ॥ 5 ॥
यत्र ब्रह्मविदो यान्ति दीक्षया तपसा सह ।
इन्द्रो मा तत्र नयतु बलमिन्द्रो दधातु मे ॥ इन्द्राय स्वाहा ॥ 6 ॥
यत्र ब्रह्मविदो यान्ति दीक्षया तपसा सह ।
आपो मा तत्र नयन्त्वमृतं मोप तिष्ठतु । अद्भ्यः स्वाहा ॥ 7 ॥
यत्र ब्रह्मविदो यान्ति दीक्षया तपसा सह ।
ब्रह्मा मा तत्र नयतु ब्रह्मा ब्रह्म दधातु मे ॥ ब्रह्मणे स्वाहा ॥ 8 ॥

शिवास्त एका आशिवास्त एकाः सर्वा बिभर्षि सुमनस्य भावः ।
तिस्रो वाचो निहिता अन्तरस्मिन् तासामेका विपपातानुधोषम् ।।

A small sūkta of only five verses of IInd book of the Atharvaveda is a piece of beautiful poetry with heroic sentiment.

दूष्या दूषिरसि हेत्या हेतिरसि मेन्या मेनिरसि ।
आप्नुहि श्रेयांसमति समं क्राम ।।
स्रक्त्योऽसि प्रतिसरो असि प्रत्यभिचरणोसि ।
आप्नुहि श्रेयांसमति समं क्राम ।।
प्रति तमभिचर योऽस्मान् द्वेष्टि यं वयं द्विष्मः ।।
आप्नुहि श्रेयांसमति सम क्राम ।।
सूरिरसि वर्चोधा असि तनू पानोऽसि ।
आप्नुहि श्रोयांसमति सम क्राम ।।
शुक्रोऽसि भ्राजोऽसि स्वरसि ज्योतिरसि ।
आप्नुहि श्रोयांसमति समं क्राम ।।

'You are a killer to the killer, weapon to weapon and a thunderbolt to a thunderbolt. You are the usherer of new eras (*sraktyaḥ*). You march ahead against upheavals and be the repeller of attacks. You crush him who hates us and whom we hate. You are a visionary (Sūriḥ); you are the abode of lustre; you are the protector of the body; you are the destroyer; you are self-lustrous; you are the sun (svaḥ), you are the luminary. Having overcome your contender achieve the position of excellence'. This line '*āpnūhi śreyāṁsamati samaṁ krāma*' forms the second line of all the five verses which give a call for facing the confrontations with courage and going ahead for the achievement of 'good'. This beautiful poem has been translated by Sāyaṇācārya with reference to its ritualistic application by the Kauśika Sūtras and in this context the hymn loses its poetic spirit completely and becomes purely a 'spell' to counteract the 'charms' employed by another person. He refers to its employment to tie a jewel in the form of a fruit from the Tilak tree.

तत्र दूष्या दूषिरसि इति प्रथमं सूक्तम् । स्त्रीशूद्रराजब्राह्मणकापालिकान्त्यजशाकिन्यादिकृताभिचारे स्वात्मरक्षार्थम् कृत्याप्रतिहरणार्थं च अनेन सूक्तेन तिलकमणिं संपात्य अभिमन्त्र्य बध्नीयात् । तथा च सूत्रम "दूष्या दूषिरसि स्राक्त्यं बध्नाति" स्रक्तिस्तिलक वृक्षस्तिलक इति भाष्यकारः ॥ (कौ०5.3)

So far as Western scholars like Winternitz, Bloomfield, Whitney or Barnett are concerned Sāyaṇa has remained for them the guide and the final authority and they have hardly displayed any intimate and deep knowledge of the Atharvavedic hymnology.

In all the five verses there is only one word *sraktyaḥ* that form the basis for its employment in the magical rite. It means the usherer of new eras but has been taken to mean here 'the fruit of the Tilak tree' as the magical jewel. There is a reference to *srāktya maṇi* in another verse of Atharvaveda and it is important to understand the meaning of *maṇi* in this context. Derived from the root '*√maṇ śabde*' with affix '*in*' by '*svadhātubhya in*' (Unādi, 4.118) Maṇi would denote a leader who can call upon people,—"*Maṇati śabdayatīti maṇiḥ vāgmī netā*". It could also be formed from '*√Manu jñāne*' (Divādi) or '*√Mana stambhe* or *√Manu avabodhane* (tanādi). So the meanings thus derived are an 'expert orator, a leader, a thinker or one who can repel an enemy attack or a teacher So the following verse must not indeed refer to any magical spell of jewel-tying.

स्राक्त्येन मणिना ऋषिणेव मनीषिणा ।
अजैषं सर्वाः पृतना विमृधो हन्मि रक्षसः ॥ Ath. 8. 5. 8

A wish has been expressed for appointing a really strong and lustrous person, who is also wise and high-souled to fight all the destructive enemies in battles which are fought at various levels in the realm of poetry. The description befits indeed a Kṣatriya here.

अयं प्रतिसरो मणिर्वीरो वीराय बध्यते ।
वीर्यवान्त्सपत्नहा शूरवीरः परिपाणः सुमङ्गलः ॥ Ath. 8. 5. 1

अयं मणिः सपत्नहा सुवीरः सहस्वान् वाजी सहस्वान् उग्रः ।
प्रत्यक् कृत्या दूषयन्नेति वीरः ।। Ath. 8. 5. 2

The famous Sāmanasya Sūkta of the Atharvaveda (6.64), that is also the last hymn of the Ṛgveda, has not only a universal appeal on account of its eternal message for the harmony, peace and blossoming of human society but also for its beauty and rhythm. It is indeed misleading when Bloomfield calls it a "Charm to allay discord" and thus its spirit is completely tortured. The hymn says '*samānaṁ ceto abhisaṁviśadhvaṁ*' you may enter the same plan of thinking. Similarly there is a delightful poem on the harmony and happiness in the family. The description of the various relations in the family is most natural and all-embracing.

अनुव्रतः पितुः पुत्रो माता भवतु संमनाः ।
जाया पत्ये मधुमती वाचं वदतु शन्तिवाम् ।
मा भ्राता भातर द्विक्षन्मा स्वसारमुत स्वसा ।
सम्यञ्चः सव्रता भूत्वा वाचं वदत भद्रया ।। Ath. 3. 30. 2-3

The image of the belowing cow for her calf has been used to express the binding cord of love among the members of the family.

सहृदयं सांमनस्यमविद्वेषं कृणोमि वः ।
अन्योऽन्यमभिहर्यत वत्सं जातमिवाघ्न्या ।। Ath. 3. 30. 1

Bloomfield calls it also a 'charm to secure harmony'. Thus the most charming and artistic hymns of the Atharvaveda have been named "charms". The Kauśika Sūtra ordains the application of this in the 'Sāmanasyakarma' which involves a complicated ritual of bringing pitchers filled with water and wine from the centre of the village, and eating and drinking.

सांमनस्यान्युदकुलिजं संपातवन्तं ग्रामं परिहृत्य ग्रामं परित्यज्य मध्ये निनयति ।
(कौ० 2/3)

This poem is also employed in the *ghṛtahoma* of Upākarma (Kauśika 14.3). Sāyaṇācārya Says in the introductory note to the hymn.

'सहृदयं सांमनस्यम्' इति सूक्तेन सामनस्यकर्मणि ग्राममध्ये संपातितोदककुम्भनिनयनम् तद्वत सुराकुम्भनिनयनन् त्रिवर्षवत्सिकायाः गोःपिशितानां प्राशनम् संपातितान्नप्राशनम् संपातितसुरायाः पायनम् तथाविधप्रपोदक पायनं च कुर्यात् ।

Thus we see that the ritualistic application of the hymn is absolutely extraneous to the hymn. There is no doubt that the Kauśika Sūtras followed by some commentators employed the Atharvavedic hymns in various rituals without any consideration for their real meaning, aesthetic aspect and the mythical symbol. The western scholars on Atharvaveda, viz. Whitney and Bloomfield have looked at the whole of Atharvaveda as a "collection of charms" of various types to be used by socerers. Even the word 'Brahma' that means 'the Supreme Being' and 'knowledge' has been translated by Bloomfield as 'charm'. He translates:—

येन देवा न वियन्ति नो च विद्विषते मिथः ।
तत कृण्मो ब्रह्म वो गृहे संज्ञानं पुरुषेभ्यः ॥ Ath., 3. 30, 4

as that 'charm' which causes the gods not to disagree and not to hate one another, that do we prepare in your house as a means of agreement for your folk'. This destroys the very spirit of the mantra and presents it as a magical formula.

Similarly poems bearing universal wisdom on the political institutions, monarchy, government and warfare have been termed charms. Both Kṛtyā and Abhicāra refer to the measures to be adopted against the enemy. The Śabdakalpadruma says 'Abhicāraḥ ābhimukhyena śatruvadhārthaṁ cāraḥ kāryakarṇam'. The word kṛtyā derived from '√kṛñ to kill' stands for the destructive operations against the enemy.

Some scholars have worked on the medicinal hymns of the Atharvaveda and we find different approaches and attitudes with regard to them. M. Winternitz says, "One of the chief constituent parts of the Atharvaveda Saṁhitā consists of songs and spells for the healing".[6] Few modern Indian scholars

6. History of Indian Literature.

have shown that the herbs and jewels mentioned in the Bhaiṣajāni Sūktas of Atharvaveda are valid cures for the mentioned diseases and have compared those with references to them in Bhāvaprakāśa, Suśruta, Vaidyaka Śabdasindhu, Rāja Nigaṇṭu and Dattātreya Tantra. For instance Atharvaveda 4.17 refers to a herb called 'Apāmārga' that is described by Bloomfield as 'charm with Apāmārga plant against sorcery, demons and enemies'. One of the verses is

क्षुधामारं तृष्णामारमगोतामनपत्यताम् ।
अपामार्ग त्वया वयं सर्वं तदपमृज्महे ॥

The Bhāvaprakāśa Nighanṭu says about Apāmārga.

अपामार्गः सरस्तीक्ष्णोदीपकस्तिक्तकः कटुः ।
पाचनो रोचनश्छर्दिकफमेदोऽनिलापहाः ।
निहन्ति हृदुजाध्मार्शः कण्डशूलोदरापचीः ॥

and the Dattātreya Tantra says:

गृहीत्वा शुभनक्षत्रे त्वपामार्गस्य मूलकम् ।
गृहीत्वा लक्षनामूलम् एकवर्णगवां पयः ।
पीत्वा सा लभते गर्भं दीर्घजीवी सुतो भवेत् ॥

Pt. Dharma Deva Mārtanḍa,[7] gives a good account of some of the medicinal plants and their curitive values described in the medicinal texts.

Dr. B A. Parab on the other hand believes in the potency of a miraculous power in the cure and refers to the Caturtha Pāda of Patañjala Yoga Sūtras regarding the curitive powers of a Yogī, to Bauddha and Jaina miracles as well as the researches of Dr. Alexis Carell at Medical Bureau of Lourdes (U.S.A.) who observes as-the laws of thermodynamics make perpetual motion impossible, physiological laws oppose miracles. . . . However in view of the facts observed during the last fifty years this attitude cannot be sustained. The most important cases of miraculous healing have been recorded by

7. Dharma Deva Mārtanḍa, Vedon kā Yathārtha Svarūpa,

the Medical Bureau of Lourdes . . . . the miracle is chiefly characterized by an extreme accentuation of the process of organic repair."[8]

Apart from this there is a third approach which dismisses the supernatural element and explains this sort of healing to psychic influence. The modern psychotherapists could explain the Atharvavedic Bhaiṣaja Sūktas which contain many repititive utterences as 'oral therapy' also. C. Levi Strauss[9] refers to the latest Swedish researches which have demonstrated chemical differences resulting from the amounts of polynucleids in the nerve cells of the normal individual and those of the psychotic and he says, "Given the hypothesis or any other of the same type the shamanistic cure and the psycho-analytic cure would become strictly parallel". In fact in both the cases a direct relationship with the patients conscious and an indirect relationship with his unconscious is established. And here is brought in the function of a hymn or an incantation. The poet also plays indeed the same role as he gives expression to the social or the mythical unconscious. The poetic symbol has an 'inductive property' to unite together various homologues structures belonging to different realms of experience and to break barrier between the conscious and the unconscious. The poet holds the universe as if a magical circle. So it is said

शब्द ब्रह्म यद् एकं यत्चैतन्यं (च) सर्वभूतानाम् ।
यत्परिमाणस्त्रिभुवनम् अखिलमिदं जयति सा वाणी ॥

This is what is pointed out by Arthur Rimbond when he says that the metaphor can change the world. The poet sees the world as revealed to him in his inner being so the world he creates is as if spiritualized by his keen consciousness. Ernst Cassirer says 'the intuitions present themselves to the mythical mind directly; the momentary apprehension subordinates everything else to itself. Even the thinker is blotted out by the intensity of his thought. The resultant concentration

8. Man the Unknown p. 143. Pelican Book.
9. Structural Anthropology, p. 198. Penguin Books. 1963.

of meaning is so great that the sacred object is felt to be identical with the whole of reality'. So the world of a poet is always mythical; it is spiritualized as it is embedded in the intensity of his poetic ecstasy, which in other words is the poet's Māyā, his magic, the creative potency. This magic is turned upon the responsive feelings of those who confront the poet's creation. The poetry of the Atharvaveda is the mythical poetry bubbling with transcendental significance in human affairs, a sense of harmony that makes the man feel closer to divinity and the ordered nature. Magic and literature meet in myth. In the words of Richard Chase, 'When objects and qualities become efficacious by being fused with power, they are subject to the compulsive techniques of magic Besides being a compulsive technique—a pseudo-science as Frazer says—magic is obviously an aesthetic quality. Magic. is immediately available to art and art to magic....The poetical imagination when it attains any consistent fire and efficacy is always displacing the texture of the mind into the external world so that it becomes a theatre of pretennatural forces. A certain control and direction gives the poetical emotions and poetry, as it always has become mythical". About this identical relation of poetry and myth, Yāska has made a very clear statement, 'Ṛṣerdṛṣtārthasya prītirbhavati ākhyāna Saṁyukta'.

'The vision of a seer who has seen the reality is always mythical'. The movement of poetry is always in the mythical time. We have seen thus the relation of poetry and myth and their magical potency and action.

Infact it is the symbolic use of Agni, Vāyu, Sūrya, Uṣas and others in the hymns that they become the mythical symbols or vehicles employed by the seer to convey his transcendental vision. Regarding the artistic beauty of the Atharvavedic hymns Winternitz has said 'on account of their picturesque sublime language some of these magic songs deserve to be valued as examples of lyrical poetry'. We have here the description of 'hiraḥ' understood as veins compared to ladies clad in red robes:

अमूर्या यन्ति योषितो हिरा लोहितवाससः ।
अभ्रातर इव जमयस्तिष्ठन्तु हतवर्चसः ॥

तिष्ठावरे तिष्ठ पर उत त्वं तिष्ठ मध्यमे ।
कनिष्ठिका च तिष्ठति तिष्ठाद्धिमनिमही ।
शतस्य धमनीनां सहस्रस्य हिराणाम् ।
अस्थुरिन्मध्यमाः इमाः साकमन्ता अरंसत ।
परि वः सिकतावती धनूर्बृहत्यक्रमीत् ।
तिष्ठतेलयता सु कम् ॥

Introductory note by Sāyaṇa along with quotation of the Kauśika Sūtra prescribes this hymn for stopping the bleeding and treatment prescribed is absolutely absurd and has no relevance so far as this beautiful hymn is concerned. This small Atharvavedic poem read independently of the so-called magical and medical potency stands as a beautiful piece of poetic symbology. The two prominent words occurring here are *hira* and *dhamanī*. Etymologically the word dhamanī is derived from √dham 'dhmāne' meaning to blow and its dictionary meaning is reed, blow pipe, tube or canal of the human body, tubular vissel, a vein, a nerve, throat, neck, speech. The word Hira is from √hṛ meaning to carry away, to attract or from *hil* to sport amorously, wanton, dally, express amorous desire. So the *hirāḥ* symbolize all the desires and attractions of human mind and *dhamanyaḥ* the movements and spoken words that give expression to them. A thousand are desires and hundreds their expressions शतस्य धमनीनां सहस्रस्य हिराणाम्. These have been described as red-robed women. We know that the 'red' signifies *rajoguṇa* which impels all movement; so the use *lohitavāsasaḥ* is very important. When we look at the whole image presented in the Sūkta it seems as if it is an innermost desire of the disperate human mind seeking to control his various impulses whether they are strong or of medium intensity or weak and which are leading him to diversified paths causing immense restlessness. The significant epithets are sikatāvatī, sandy—they are never satiated and are ever-increasing (bṛhatīḥ), and are crooked like a bow. The only way to peace and repose is to arrest their movement which means philosophically overcoming rajoguṇa that would lead to '*kam*', the bliss, *Tiṣṭhatelayatā Su kam*'.

There are many hymns with peace as their theme in the Atharvaveda. For instance,

इयं या परमेष्ठिनी वाग् देवी ब्रह्मसंशिता ।
ययैव ससृजे घोरं तयैव शान्तिरस्तु नः ॥
इदं यत् परमेष्ठिनं मनो वा ब्रह्मसंशितम् ।
येनैव ससृजे घोरं तेनैव शान्तिरस्तु नः ॥

Along with expressing the dual nature of the various worldly elements it expresses man's eternal quest for calm and tranquility. Here is another malodious poem full of sweetness. The image is that of implanting a creeper of honey that would envelope the whole existence by its sweetness.

इयं वीरून्मधुजाता मधुना त्वा खनामसि ।
मधोरधि प्रजातासि स नो मधुमतस्कृधि ॥ 1 ॥
जिह्वाया अग्रे मधु मे जिह्वामूले मधूलकम् ।
ममेदह क्रतावसो मम चित्तमुपायसि ॥ २ ॥
मधुमन्मे निक्रमणं मधुमन्मे परायणम् ।
वाचा वदामि मधुमद् भूयासं मधुसंदृशः ॥ 3 ॥
मधोरस्मि मधुतरो मदुधान् मधुमत्तरः ।
मामित् किल त्वं वनाः शाखां मधुमतीमिव ॥ 4 ॥
परि त्वा परितत्नुनेक्षुणागामविद्विषे ।
यथा मां कामिन्यसो यथा मन्नापगा असः ॥ 5 ॥

The aspiration of man to cross the evil finds expression in the following verse through a chain of similes Ath. 10.1.32.

यथा सूर्यो मुच्यते तमसस्परि रात्रिं जहात्युषसश्च केतून् ।
एवाहं सर्वं दुर्भूतं कर्त्रं कृत्याकृता कृतं हस्तीव रजो दुरितं जहामि ॥

It may be added that the hymn has been prescribed by the ritualists against witchcraft and those who practise it. We find however many hymns in the Atharvaveda which are against witchcraft and the yātudhānas. Our contention is that the Atharvavedic mythical hymn has on account of its symbolic and poetic magic capable of being approached from

different angles. Moreover we have direct evidence to the multiplelevel interpretation of the mythical idiom in the post Sahṃitā period. Modern mythists like Jean Guirat are stressing the multiple levels of the meaning of myth.[10]

There are indeed four types of people in the world—the Ārta (distressed), Kāmī (desirous of worldly objects), Jijñāsu (Inquisitive) and Jñānī (man of realization). The hymn of the Veda – the '*mantra*' is meant for all of them. The interpretation of the poetry and myth of the Atharvaveda found in the ritualistic text of Kauśika, Sāyaṇācārya's commentary and the subsequent translations is mostly (except for philosophical hymns) meant for the Ārta and Kāmī but due to its rich symbology and archetypal structure it is capable of opening new vistas for a person of poetic inclination, feeling and inquisitiveness who can comprehend the basic pattern and see it working at various levels of existence i.e. physical biological, mental, logical and social and the Jñāni through his knowledge of true nature or dharma of things and vision of reality reaches Vedānta that is the state of transcendence and the transformation of his being.

---

10. 'Multiple levels of meaning in myth', Mythology, edited by Pierse Maranda, Penguin Series, 1972.

7

Figures of Speech in the Atharvaveda

(MRS.) SAROJ NARANG

(Though the technical handling of the *alamkāras* or figures speech by Sanskrit rhetoricians commences with the *Nāṭyaśātra* of Bharata, yet it is pleasing to witness that the poets of the Atharvaveda used the *alamkāras*, of course, without knowing that they were using the *alamkāras* as such, in their poetry in order to bring the same poetic embellishments which were defined to be the purpose of an *alamkāra* by the later shetoricians. The Atharvavedic poets have used all the varieties of *alaṅkāras*, viz. the *sābdālamkārās*, the *arthālamkāras* and the *ubhayālamkāras*. Of these, the similes of different kinds, the *rūpaka*, the *utprekṣā*, the *ullekha*, the *atiśayokti*, the *samāsokti* have been particularly analysed in the present article. Ed.)

The Atharvaveda which has been mostly accepted as the fourth Veda by the critics, is found tinged with poetic colour. It possesses all the poetic elements like 'rīti', 'rasa', 'dhvani', 'alamkāra' etc. which are required for a good piece of poetry. The poetic beauty in the hymns of the AV. is spontaneous and not brought with strain on the part of the sages. The poetic charm comes up naturally and the 'ṛṣi' makes no conscious effort to bring out artificial beauty as is sometimes seen in the later classical Sanskrit literature. An attempt is being made here to depict the various kinds of 'alamkāras' in the AV. This study of the figures of speech is based on

the views of principal poeticians like Mammaṭa, Jayadeva, Viśvanātha and Appayadīkṣīta.

'Alamkaroti iti alamkāraḥ' is the established fact which has been accepted by all the rhetoricians right from Bhāmaha onwards. The term *alamkāra* clearly indicates the decorative aspect of poetry. The figures of Speech not only ornament the poetry but produce vivid images with varied shades and colours. These images, actually represent the hidden thoughts of the poet and hence, the function of the figures of speech appears to be more distinctive and major than is often thought out to be. There is a large number of requirements which are fulfilled by the 'alamkāras' in order to lead the poetry towards sublimity. These requirements can be summed up in the following way :—

(1) ornamentation of the poetry;
(2) providing brevity to the poetic language;
(3) providing flow and sublimity (grandeur) to the poetic description; and
(4) providing images just like a painter does in painting.

The figures of speech have been divided by the rhetoricians into three parts—(1) The figures based upon words (i.e. śabdālaṃkāras) (2) The figures based upon meanings (i.e. arthālamkāras) (3) The figures based upon both words and meanings (i e. ubhayālamkāras). In the Atharvaveda, all the above mentioned categories of 'alamkāras' are available in abundance and it surprises the modern critic that how the Atharvanic sages were so conscious of these poetical values though these were brought to light in the later ages by Bharata, Bhāmah and others. A thorough study of the AV. shows that the sages were well-versed with the loftiness of the words, their beautiful meanings and their various usages in poetry. They had a commanding power of communication and the knowledge of its values; though their attempt does not appear to be deliberate in embellishing their language. In this article the figures of speech have been produced in a few examples in the Atharvanic poetry in the succeeding way.

Śabdālamkārs in the Atharvaveda

The references to this category of the figures of speech is

first available in the Agni-Purāṇa where it has been said that those *alamkāras* which by means of *vyutpatti*, adorn the word are known as *śabdālamkāras*.[1] By '*Vyutpatti*', the Agni-Purāṇakāra possibly means the particular, well-equipped style, and arranged order of the words. The Atharvanic-poetry shows the equal importance of the word and its sense. The sages or kavis, so to say, here, have profoundly used *Śabdālamkāras* and by the use of various words, they have punned upon certain *mantras* to convey the varied senses by the charming and masterly usage of the words. The sages have used *Anuaprāsa*, *Yamaka*, *Śleṣa-Alamkāras* in abundance. *Punaruktiavadābhāsa* is also available but it has been discussed under the category *Ubhayālamkāra* on account of certain controversies about its proper concept.

Anuprāsa which is the harmonic repetition of the same sounds in a verse or in a series of verses by usage of the same letters is available profusely with all its varieties in the Atharvaveda.

Chekānuprāsa—

(a) loma lomnā samkalpayā tvacā samkalpayā tvacam 4.12.5
(b) hatāso asya veśaso hatāsaḥ pariveśasaḥ 2.32.5
(c) ūrjasvatī payasvatī pṛthivyām nimitā mitā 9.3.16
(d) yāman yāman...karman karman 4.23.3
(e) śānto agniḥ kravyāt śāntaḥ puruṣareṣaṇaḥ 3.21.9
(f) sute sute nyokase bṛhad bṛhat edariḥ 20.71.16
(g) juhvati jhvataḥ 17.1 18
(h) bhagaste hastamagrahīt savitā hastamagrahīt ..14.1.51

Other instances of the present kind are as follows :

1.34.1	4.3.7	6.16.1	8.7.3	14.1.28
2.37.2	5.11.2-3	6.16.4	9.3.22	18.3.60
3.7.7	5.13.7	6.29.3	10.2.23	19.8.4
3.16.5	5.30.4	6.85.1	12.2.14	20.26.1
	5.30.7	7.45.1		*etc.*

1. Agni Purāṇa 342.18.19

Vṛtyānuprāsa—

(a) aśvāvatī gomatt sūnṛrtāvatī ūrjasvati ghṛtavatī... 3 12 2

(b) duhe sāmyam duhe prātarduhe madhyāndinam pari 4.11.12

(c) medhām sāyam medhām prātarmedhām madhyāndinam pari/ medhām sūryasya raśmibhirvacasā veśayāmahe// 6.108.5

(d) yadagne tapasā tapa upatapyāmahe tapaḥ 7.61.1-2

(e) rohati ruho ruroha rohitaḥ 13.3.26

(f) ye antā yāvatīḥ sico ya otavo ye ca tantavaḥ .. 14.2.51

Others instances of this kind can be cited as—

1.7.12	5.11.10	6.58.1-3	9.2.83	16.1.1
1 24 3	5.14.3	7.19 1	10.1.3	17.1.1
4.7.1	5.25.4	7.61.1	10.6.30	18.3 37
4.17 97	5.30.1	7.95.2	12 2.9	20.21 2
4.33.1	6.38.3	8.4.20	13.1.4	20.105.3
				etc.

Śrutyānuprāsa—

(a) tanūpānam paripāṇam 5.8.6

(b) tābubam na tā buvam...tābuvam 5.13.10

(c) samdānam vo bṛhaspatiḥ samdānam savita 6.103.1

(d) tṛṣṭike tṛṣtavandana...tṛṣṭike 7.113.1

Other instances—4.34.2, 6.78 3, 7.44.1, 8.3.20, 10.6.3, 12.4.10, 13 1.38, 14.2 1 *etc.*

Antyānuprāsa—

(a) pretā jayatā nara ugrā vaḥ santu bāhavaḥ/tīkṣṇeṣavo abaladhanvano hatogrāyudhā abalānugrabāhavaḥ// 3.19.7

(b) idam savitarvi jānīhi ṣaḍyamā eka ekajaḥ/
tasmin hāpitvamicchante ya eṣāmeka ekajaḥ// ...10.8.5

vide also 4.12 3, 6.60.2, 7.38.1, 14.1.16, 14.1.26, 14.1.61 18.1,57...... *etc.*

Yamaka—This *alamkāra* is the consecutive repetition of a group of sounds in the same order provided that the repeated units are not similar in meaning. It is the repetition of syllables and not of letters as is in the case of Anuprāsa. Instances from the AV are:—

(a) "vṛtrāṇi vṛtrahanjahi"[2]—an invocation in honour of Indra asking him to kill the enemies. The syllable 'vṛtra' here qualifies the demon 'vṛtra' by name who was killed by Indra and secondly refers to the enemies in general.

(b) "vājeṣu vājinam vājayāmaḥ"[3]—The devotees tell Indra that they approach him (vājayāmaḥ), of great power (vājinam) in the conflicts (vājeṣu). The word 'vāja' has been repeated here but at all the places it gives the different senses.

(c) "bato batāsi yama"[4]—Yamī says to Yama that it is a matter of sorry (bata) that he is devoid of strength (batasi).

(d) "darśo asi darśato asi"[5]—a prayer to the divine sun and moon which calls them as the first sight (darśo) of all as well as the worth-seeing ones (darśato).

Other instances of 'yamak' in the AV. can be cited as—9.7.14, 10.8.30, 4.55.5, 4.36.3, 7.58.1, 6.108.4, 3.16.5, 10.1.26 7.83.4, 10.2.23, 9.5.13, 10.10.2, 7.18.1, 10.10.24...etc.

Śleṣa—This *alaṁkāra* consists of the usage of the words which convey more than one meaning. In the Atharvanic poetry this *alamkāra* exists in abundance.

(a) suṣipraḥ[6]—Indra who possesses a good chin or a good nose is called upon by the devotees.

(b) vāja[7]—for providing them food or victory in the battle-field. Here the word 'vāja' has three senses i.e. food, victory and the battle-field.

2. AV. 20.5.3
3. Ibid., 20.68.9
4. Ibid., 9.7.14
5. AV. 7.81.4
6. Ibid., 20.30.3
7. Ibid., 20.14.1

(c) vicṛtan[8]—The term has a pun on it. It speaks of the two starts named 'vicṛtan' as well as reflects the sense of 'releasers' i.e. who can unfasten the fetters of 'kṣetriya' diseases.

(d) tṛṣṭā asi tṛṣṭika[9]—a rite against a woman's rival, makes use of the creeper called 'bāṇaparin' which is called—as "O burning one you are burning, O poisonous one you are poisonous." By the terms 'tṛṣṭā and 'viṣa' the burning and poisonous creeper is expressed and the burning & poisonous co-wife is suggested.

vide—the other illustrations of this '*alamkāra*'—1.2.1—1.15.4, 7.12.2, 4.37.2, 6.60.1, 6.85.1, 6.85.1, 13.1.8, 20.14.1, 20.16.1, 20.34.4, 20.36.5 etc.

Arthālamkāras in the AV.

—An *arthālamkāra* is that figure of speech which is based on *artha* or in other words which brings poetic beauty to the sense rather than to the word. With a wonderful power of description, the sages have given a gorgeous portrait of this type of 'alamkāra.' The different 'alamkāras' used by them are upamā, ananvaya, rūpakā, utprekṣā, ullekha, atiśayokti, vyatireka, sahokti, vinokti, samāsokti, parikara, vyājastuti, paryā. yokta, kāvyaliṅga, vibhāvanā, viśeṣokti, virodha, asamgati, sama, viśeṣa, kāraṇamālā, paryāya, uttara, samuccaya, svabhāvokti, uddātta, pratiṣedha, sambhāvanā, atyuktti, lokokti, āvṛttidīpaka and śabdapramāṇa. All these figures of speech have their respective place in the Atharvanic hymns. An attempt is, however, being made to illustrate only the prominent figures of speech briefly.

Upamā—Simile is a figure of speech in which the beauty of similarity exists between two objects. The Atharvanic sages have used this *alamkāra* frequently in their language. The similies have been picked up from the common-life and exhibit the deep understanding of the sages about the society and culture of that age. The objects of the comparison in the similies

---

8. AV, 3 7 4   9. AV, 7.113.(118) 2

used by the sages, are related to human-associations, professions, animals, birds, gods, sacrifices, trees and plants, rivers and mountains, certain eatable things and drinks.

According to the subject-matter of the AV. the similies have been used to express blessing, harming and curing. Although all the varieties of upamā (of-purṇopamā, luptopamā etc.) such as śrauti, ārthī and their three kinds viz. samāsagā vākyagā and taddhitagā are fully available in the Atharvanic poetry, still these varieties cannot be produced here in a large number on account of limitation of the space. The examples are cited here only to show the type of this figure of speech in the following way—

Similies on blessing—The goddess Aditi is invoked to afford protection to a child as a mother does to her children.[10] Likewise, the Maruts are asked to help the devotees as the easy controllable horses helping their master.[11] The Atharvanic sage does not consider protection and help to be enough for the happy life of a man and thereby asks the earth to bestow illumination so that one may have shine like that of gold,[12] and to confer prosperity on him like a faithful cow.[13]

The conjugal love is also the theme of many of these similies of blessing. For instance the bride and the bride-groom are desired to be drawn towards each other as the two cakravāka-birds[14] and the husband is shown to get his wife to love him alone as a branch full of sweet fruit.[15] The Atharvanic sage is sometimes seen offering paryers · to certain natural objects which are likely to confer blessings on the human kind. The night, for instance, is asked, by the sage to be auspicious like a property chiselled out wooded cup[16] and the heaven and earth are invoked to yield unwaveringly like a faithful cow.[17]

Other instances of this kind— 1.34.2, 1.34.5, 2.7.3, 2.2.2, 2.13 4, 3,9.3, 3.4 3, 5.5.6, 5.5.9, 6.108.1, 6.122.5, 6.125.3, 7.117

10. AV. 2.28.5
11. Ibid., 4.27.1
12. Ibid., 12.1.18
13. Ibid , 12.1.45
14. AV., 14.2.64
15. Ibid., 1.34.4
16. Ibid., 19.48.8
17. Ibid., 4.22.4

(122).1, 7.14.1, 7.104 (99).1 8.6.9, 11.2.11, 11.5.3, 14.1.17, 14.2 64, 20.9.2, 20.30.1, 20 48.1, 20.35.4, 20.71.4 ...etc.

Similies on Harm— It is the long cherished desire of the sages to kill all those evil spirits like *piśācas* and *śerabha* etc. who dance about at night at the home of someone like donkeys[18] and destroy many like *śerabha.*[19]

A woman, hated by the sage, for her bad conduct is also desired to be harmed. She is likened to be unproductive like a she-mule.[20] (The she-mules are not considered productive). Such a woman who moves at night like an owl[21] is also wished to go into a pitch or jail for a long time.

The Atharvanic sage himself plays a great role in the destruction of bad elements. He makes the of *viṣkandhas* (i.e. sores) impotent like the castrator of cows.[22] Being a good magician,he even curses the rivals to be more confounded like the headless snakes[23] and also makes them to float downwards like a boat severed from its moorings.[24]

Other instances—1.27 3, 2 14.6, 2.25.4, 3.6.1, 6.26.3, 6.110.3, 4.16.7, 4.19.1, 10.1.14-15, 19.45.1, 19.37.5, 19.50.4, 20.34.4...etc.

Similies on Cure— Some of the Atharvanic similies point out the cure of certain diseases with the certain medicinal plants. Certain herbs are requested to yield their healing properties to the patient like the joint-mothers,[25] i e. the joint-mother-cows yield their equal share of milk to the calf likewise, a herb whose intoxication is asked to fly forth like an arrow[26] is asked to march forth against the disease like a vehement army.[27]

Sometimes the sage hints at his own capability to diagnose diseased persons. He is so certain of his ability that he assures his sexually weak patient that his penis would be as stiff and hard as a string of the bow is.[28] He also assures his bald-

18. AV. 8.6.10
19. Ibid., 2.24.1
20. Ibid., 7.35.3
21. Ibid., 8.4.17
22. Ibid , 3 9.2
23. Ibid.. 6.67.2
24. AV., 3.24.3
25. Ibid., 8.7.27
26. Ibid., 4.7.4
27. Ibid., 4.19.2
28. Ibid., 4 4.6-7

patient that the blak hair will grow on his head as profusely as the reeds.[29] Even the snake's poison is made ineffective by the sage, like the wooden block floating on the water.[30] Other similies of the same type are—
1.3.7, 1.17.1, 2.31.1, 2.8.2, 4.12.6, 4 19.2, 5.13.6, 5.22.3, 5.29.12, 6.105.1-3, 6 20.1. 6.44.1, 7.74.2, 7.47.1, 7.96. (101).1, 11,2.22, 19.35.2......etc.

Rūpaka— In the AV. this figure of speech consists in the super-imposition of the object of comparison on the subject of comparison. This *alamkāra* seems to have exercised a great influence over the minds of the Atharvanic sages who depict it with great enthusiasm and charm. Most of the instances of this figure, in the poetry of the AV., refer to 'Abheda-Rūpaka (i.e. identification which is very strong and does not allow one to see any distinction between the two objects), though a few instances reflect the other variety termed as *tādrūpya rūpaka*, (i.e. where the two objects put to identification can also be acknowledged as different entities). This leads to concede the good human-nature of the sages who tried their best to treat all the objects with an eye of equality though under certain circumstances, they had to resort to the dreadful nature also. Moreover, the illustrations of *rūpaka alamkāra* lay emphatically the confidence of the sages over themselves who dont feel any kind of hesitation if they have to superimpose the superior object (in status) on the inferior or the inferior on the superior, for the sake of identification between the two.

Examples—In the description of lord Indra, the sage, metaphorically calls him to be a trader,[31] on the ground that generally speaking, a trader is a wealthy man, and so is lord Indra possessing a lot of wealth. So overwhelmed is the sage by the roaring of Indra that he also calls him the bull.[32]

Referring to the intimacy of *kāla* (time) and the sun, the sage calls upon sun to be the horse[33] and thus superimposes horse on the sun. This *Kāla* drives the horse (sun) and always

---

29. AV. 6.137.2
30. Ibid.. 10 4.3
31. Ibid., 3.15.1
32. AV. 4.11.2
33. Ibid., 19.53.1

remains with it. The propriety in calling sun to be the horse lies in the fact that it being driven goes on moving (i.e. in the morning, rising from east and in the evening, setting in the west); having a whole circle of the sphere thereby, like a horse who turns on the side, the master wants it to go.

The sage does not miss to glance at the quick-flying swan to represent the gate of the sun. The yellow-swan with the stretched-wings has been depicted moving towards the heaven.[34] The swan is nothing else but the sun itself whose wings are the rays having thousand days of the journey.

Tādrūpya-rūpaka is very much clear from the illustration where the *lākṣā* plant is metaphorically called to be a woman. This plant has *rātri* and *nabha* to be its parents, gods to be its brothers and Yama to be its grandfather. Hence is the imposition of a female on the plant. Closely related to it is the instance where *takman* (i.e. fever) is depicted as having *balāsa* (cough) to be its brother and *kāsīkā* (hincough) to be its sister.[36] Thus is the superimposition of a human-being on the fever.

If other instances of *rūpaka* in the AV—1.25.3, 2.31.1, 2.1.5, 3.5.1, 3.15.1, 3.4.6, 4.3.2, 4.11.2, 4.13.7 5.4.4-5, 5.19.7, 5.18.7, 6.133.4, 6.122.2, 8.8.8, 9.9.1. 9.4.7. 10.8.8, 11.1.18, 11.5(3)50. 11.8.1, 11.10(8)29, 19.49.1, 10.2.31, 10.10.14 etc.

Ullekha in the AV—Ullekha consists in the description of one under different characters arising from a difference of perceivers or from difference of the object The instances found in the Atharvanic poetry mostly pertain to its variety where one object is perceived differently by different perceivers.

The sages besides preaching the supreme existence of Brahman don't feel hesitated to explain even His nature. 'He is the father to some but the son to the others, the elder to a few and the younger to others.[37] This cosmic being when termed as *ucchiṣṭa* is the greatest father of the

34. AV. 10.8.18
35. Ibid , 5 5 1
36. AV. 5.22.12
37. Ibid , 10.8.28

father, grandson of *prāṇa*, the grandfather of all and the god to the whole world.[38]'

Not only the Supreme God and deities but also the objects of their lives have the vivid inscription of the sages. Honey which is very dear to them is called to be the—'mother of the Ādityas, daughter of the Vasus, breath or life of the beings and nave of immortality.'[39]

(vide other instances as. 6.100.3, 6.133.4, 7.6.2, 8.5.11, 9.4.4 etc.)

Utprekṣā—It can be explained as the imagination of an object under the character of another. The similarity between the subject and object of comparison is only imagined here though not existing in reality.

Concentrating over the Atharvanic poetry it is very clear and apparent that this figure of speech has a vivid portrayal with comparison to the different objects and clearly speaks of the rich imaginative power of the sages. Most of the instances show the lack of the particles *iva* etc. and thereby refer to that variety of this figure which has been termed as *gūḍhotprekṣa*. Of course, some examples of *vācyā-utprekṣā* are also available but they are very few in number. In all the Atharvanic imaginations, genius, quality, action and attributes have been figurated at different places.

Indra is fancied by the sage to be the most bounteous one. He showers the riches on the singers (of his praise) as if by thousand of hands.[40]

The night and the dawn have involved the fancy of the poetical mind to call them as of the two women who are divine, great and the well-shining ones.[41] Close association of the two, is the prime factor for this fancy.

The intimate love of the sage for the various plants and amulets, is mirrored in the examples where he creates several images to depict the useful characteristics. The 'Pratisara-Maṇi' required to ward off the enemies, is treated to be the brave hero as it were.[42] The assumption is based on the ground that it is the killer of the enemies, endures bravely the attacks from the rivals and consequently wins being formidable.

38, AV., 17.7.16
39. AV. 9.1.4
40. Ibid., 20.57.1
41. Ibid., 8.1.9.
42. Ibid., 5 8.2

The imaginative speaking-power of the herbs is expressed as if the herbs speak with 'Prāṇa' after the commencement of the rainy-season while conveying him gratitudes[43] for, they have been brought to much growth and fragrance due to his grace. The sage who claims to enrich the people with the milk of the year, seems to have fancied the year to be a cow.[44] The cow's milk strengthens the people so is the year which provides many seasonable eating objects to the people.

(Vide - Other Instances—3.10 2, 3.11.3, 3 13.6, 4.19.2-3 4.37.11, 5.28.10, 5.7.10, 5.8.2, 6.109.2, 7.6.2, 7.99.1, 8.9.14, 8.1.9, 9.4.14, 10.1.1, 11.1.32, 12.5 52, 20.115.1, 20.126 9 ...*etc.*)

Atiśayokti—This figure of speech which signifies the exaggeration of a statement and is responsible for the creation of charm in poetry, is found in a scattered form in the Atharvanic poetry. A large number of *mantras* pertain to that variety where despite the lack of relation between the two objects, it has been established deliberately and thus the examples refer to *sambandhātiśyokti.* The other kinds are few in number. In certain cases of Atharvavedic *mantras*, *rūpakātiśayokti* (where *upameya* is swallowed by the *upamāna*) is also seen.

Glorifying with exaggeration, the breast of the goddess Sarasvati is described as one which is unfailing, kind, favourable, liberal, easy to be invoked and the bearer of all wishes.[45] All these qualities, in fact, pertain to the nature of the being and not to any of the body's limb. So it is only the exaggeration of Sarasvati's breast.

Speaking of the charitable nature of Indra, the sage depicts him to have an *aṅkuśa* (blosoming sprouts)[46] The *aṅkuśa* refers to the hand with delicate fingers which does not feel narrowness in distributing riches to others. The knowledge of the hand coming only through the word *aṅkuśa,* the instance refers to *rūpakātiśayokti.*

The exaggeration of certain objects, by the sage also reaches to its climax. Coming to the description of certain

---

43. AV, 11.4.6
44. Ibid., 1.35 4
45. AV. 7.10.(11).1
46. Ibid., 20.5.4

amulets, the sage tries his best to boast of them. The *srāktya* amulet is described as one whose bearer is said to become a tiger, a lion, a bull and a lessoner of rivals, possessing a lot of strength.[47] Thus it is only meant to speak the grace of the amulet. Further the possessor of this amulet is pointed out to be shining over all the quarters.[48] Other instances of this figure of speech are—4 20.3, 4.20.7, 7.44.1, 8.7.8, 9.9.20, 17.1.18... etc.

Samāsokti—The figure of speech occurs when in an expressed meaning another is suggested by the force of the common epithets. The depiction of the illustrations of this *alamkāra* in the AV, puts forward such theosophical ideas which convey the noblest thoughts of the sages in the most refined language. For an instance one may take charming description of the 12 nights of the vow of Prajāpati.[49] Since the night signifies darkness, hence the 12 nights in fact suggest the 12 types of ignorance which tie a human-being. These 12 nights are—cosmic soul, individual soul, intellect, egoism, mind, life, senses of knowledge, objects of the senses of knowledge, senses of action, objects of the senses of action, body and the wide world. Related to them are the 12 types of ignorance as *mithyājñāna viparītajñāna* etc. which are intended to be iradicated and replaced by *jñāna, vijñāna* etc. It is in this way that the *mantra* suggestively hints at the 12 types of ignorance with a direct description of 12 nights.

In another instance, by imploring Agni and Viṣṇu, the sage describes them to have assumed seven jewels in a house.[50] These seven jewels suggest the seven primary organs in the body of a human-being, which are the five sense organs of knowledge, mind and intellect. The Atharvanic poetry advises the people to get out of this world with a great care. A *mantra* asks them to be ready to cross a river which is full of pebbles and flows constantly.[51] The suggested sense contained in this *mantra* is that the worldly life is full of severe troubles

47. AV. 8.5.12
48. Ibid. 8.5.13
49. Ibid., 4.11.11
50. AV. 72.9.1
51. Ibid., 12.2.26

and pains. Hence in order to cross it one has to throw away all the insignificant objects, that is to say, the ill-feelings may not help one to achieve one's aim and once this worldly river is crossed nicely, one gets the good result on the other shore (i.e. the next world) (vide—the other instances as—7.29.3, 8.9.18, 9.9.1, 9.10.6, 9.10.7, 13.1.42).

Parikara—It has been defined as to exhibit the quality of a thing by using appropriate adjectives. In the Atharvanic poetry the use of this figure appears to be studded with sparkling pearls of poetry. The description of the nature of Individual-soul becomes charming when it has been termed as *atharvan* (one that dwells inside the body), *pitra* (which protects the body like a father), *devabandhu* (i.e. the individual soul which is associated with the gods, i.e.—a substantial element of each god remains in the individual body of which soul is the king), *mātugarbha* (which enters the womb before birth), *piturasa* (which gains strength or prāṇaśakti from the father and afterwards *rayiśakti* from the mother in order to come into existent form) and *yuvan*[52] (which remains uneffected by the different stages of life in the form of childhood, youth, old age, etc.

The *ācārya* who imparts knowledge to the pupil, lures the sage to call him *Mṛtyu, Varuṇa, Soma, Oṣadhi* and *Payas*[53]. All these signified terms convey a good sense. The term *mṛtyu* (death) indicates that *upanayana* ceremony of a child brings to him the second birth, so *guru* is *mṛtyu* for his first birth. The epithet *Varuṇa* glorifies *guru* to be the instructor who by his laws, wards off the wrong-path and steers to the right direction.[54] *Soma* is the lord of delight and peace and so is the *ācārya* who provides these two by imparting knowledge in the true sense. Equally glorified is the adjective *oṣadhi* attributed to *ācārya*. *Oṣadhi* is the derivated form of *doṣadhi* which points out that the use of a herb is to perish the sin-type germs[55] and absorb all disturbances to yield strength and power to the body. So is the teacher who teaches one to be constant and firm depending on his own power.

52. AV., 7.2.1
53. Ibid., 11.5.14
54. Nirukta, 1.4
55 Ibid., 9.27

Finally *ācārya* is called *payas* which signifies milk, water, strength, corn, vigour and enthusiasm. The implication of all these words is to establish the sense of growth which is the foremost duty of a *guru* towards his pupil to develop his faculties as the corn is grown,
(The other instances are—4.37.2, 12.1.50, 6.96.1 etc.)

Vyājastuti—is the utterance of some words or sentences by a person, that contain an idea contrary to what he actually speaks. There are a few examples of this figure of speech in the Atharvanic poetry. The sage feels much bad of niggardliness (i.e. the policy of not giving any thing in alms as donation), so in order to condemn it, he pays, feigningly, homage to it depicting it to be one which is gold—complexioned, lovely, rests upon golden cushions, the great and one who wears golden ropes.[56] The sense is very apparent for, one who though a wealthy-being does not donate anything, has all the pleasures caused by the riches but in reality he is the most cursed being. Hence by the praise of niggardliness, its condemnation is intended. For another instance, vide—AV. 6.63.3

The remaining lesser important *arthālamkāras* used in the Atharvanic poetry, have been shown here in the following way :

ananvaya—2.11.1 (AV.)

kārakadīpaka—8.3.24, 3.2.5, 11.4.3, 5.4.6, 13.4.41, 15.13.6, 14.1.45, 17.1.16, 13.1.40, 13.1.7, 4 31.2, 8.4.1, 3.2.5, 3.1.2, 8.3.5, 8.4.18...etc.

vyatireka—6.18.2, 10.8.25, 3.18.4, 7.76.1, 4.32.3, 13.5.1, 3.19.4, 10.1 29, 10.8 25. 20.126.6...etc.

sahokti—3.30.6, 2.30.1, 5.22.12, 6.8.1, 12.3.17, 11.5.15, 12.3.39, 20.17.9, 20 40.1...etc

vinokti—4 26.6, 4.32.5...etc

paryāyokta—1.6.3, 5.30.14, 12.2.22, 12.3.41, 2.35.1, 5.8.6-7, 4 9.8, 11.4 20, 6.57.1, 3.10.1, 11.5.3, 11.5.9, 1.14 3, 12.3.27 ...etc

---

56. AV. 5.7.10

kāvyaliṅga—3.24.1, 9.2.19, 11.10.11, 8.7.7, 8.7.19...etc.
vibhāvanā—14.1.37
viśeṣokti—4.6.3
virodha & virodhābhāsa—9.10.23, 13.2.27, 10.8.23, 9.10.10, 4.16.8, 10.8.8, 2.34.4, 3.24.5, 6.36.3, 13.4.21, 12.4 35, 18.2.50, 20.12.5, 2.2.4, 3.12.2, 4.19.1, 19.53.43, 25,4. 2.2.1, 2·28.5,...etc.
asamgati—5.30.4, 10.3.8, 11.3(2).32-33...etc.
sama—1.22.4, 4.19.5, 8.2 3, 11.8.9...etc.
viśeṣa—7.87.1, 13.1.16, 13 2.30, 4.11.7, 17.1.13, 11.2.27, 4.30.7, 1.30.3...etc.
kāraṇamālā—17.1 19, 9.10.2,...etc.
paryāya—4 27.4, 12.3.26, 14.2 23, 6.I13.1, 4 4.13...etc.
uttara—9.10.14, 11.3 31,...etc.
samuccaya—4.31 3, 7.108.2, 3 29.2, 10.8.11, 12.3.29, 4.30.4, 7.115.1, 4.12.6 etc.
svabhāvokti—ↄ.97.3, 7.2 1, 7.41(42) 2, 17.1.1, 4.23.4, 5.8.22, 13.1 33, 14.1.61, 20.5 2, 4.7.8, 5.27.1, 11.5.6, 4.26 2, 2.2.5, 4.32.4...etc.
udātta—5.4.4-5, 14.2.30, 12.1.3, 12.1.6...etc.
pratiṣedha— 3.30.3 8 1 10 2.3.53...etc
sambhāvanā—8.4.15, 12.2.26-27, 11.3.22-23, 7.38.5, 6.113.1, 4.12.7, 3.11.2, 11.4.21...etc.
śabdapramāṇa—6.11.2, 12.4.22, 5.17.7, 2.35.2. 5.6.3 19.72.1 ...etc.
atyukti—10.7.32, 4.16.3, 4.34.1, 12 3.20, 3.18.1, 4.9.2...etc.
lokokti—2.1.2, 1.7.2, 8.1.8...etc.

The above-mentioned is the brief account of *Arthālamkāras* in the poetry of the Atharvaveda.

Miśrālamkāras in the AV.—*Samsṛṣṭi* and *Saṅkara* are considered to be the *miśrālamkāras* by the rhetoricians. *Samsṛṣṭi* is the mixture of many independent figures which mix with one another. This mixture of the figures can be of two or more *arthālamkāras* or of one *śabda* and on one *arthālamkāra* or of the two or more *śabdālamkāras*. On the other hand, the mixture of the figures, like the mixture of milk and water, is what constitutes *saṅkara* figure of speech. It is also of 3 types (i) when two or more figures stand in the relation of principal

and subordinate (2) when they reside in the same place (3) when there is a doubt about them.

All the varieties of the above-mentioned *alaṃkāras* get their deserved place in the poetry of the AV. The fact can be well-acknowledged with the help of a few instances from the Atharvanic poetry in the following way—

Upamā in association with the *vyatireka* reflect the particular charm of the poetry in the *mantra* which glorifying Indra depicts him as the husband of *Prakṛti* (Nature) *Prakṛti's* husband never dies due to old age like the husbands of other women; her husband is superior to the whole universe.[57] The universe is quite big but bigger is stated to be lord Indra. Coming into combination with *śleṣa* figure of speech, *upamā* also enhances the poetic beauty of the illustration signifying —Indra who accepts the prosperous richesof the enemies as a hunter (winning the goal of his attempt) accepts the aimed deer, is called to be the great personality who has made firm or moveable (*cyavanā-kṛtāni*) all these worlds.[58]

The two *śabdālaṃkāras* like *Śleṣa* and *Anaprāsa* also get mixed to form *Saṃsṛṣṭi* figure of speech. It is illustrated in the AV. 20.30.3 where *Anuprāsa* consists in the repetition of *h* and *r* letters more than once while *Śleṣa* presenting itself in the use of the word *suśipraḥ* adjectifying Indra of good chin or good nose, adorns the poetic-language of the Veda.

Saṅkara appears in a statement of the Atharvanic sage —*Kāma* was first born and not the gods, the fathers and the mortals. To all of them he is superior and always great.[59] Here the union of two *arthālaṃkāras* i.e. *kāvyalinga* and *vyatireka* can be seen, the first depicts the cause for *kāma's* greatness while the other explains his greatness to all other gods.

The two *śabdālaṃkāras* too, come together to form *saṅkara* figure of speech. Thus *Anuprāsa* and *Śleṣa* are united at 20.26 1.[60] *Śleṣa* has been used with the words *yoga* and *vāja*. The former has the two senses—(1) collection of enemical armies and (2) the completion of sacrificial rites while the later 'Vāja' conveys the meanings food and strength. *Anuparāsa* consists

57. AV. 20.126.1
58. Ibid., 2.34 4
59. AV. 92.19
60. Ibid., 20.26.1

here in the repetition of *ya, ga, va, ja,* and *ha* lettters more than once. The interpretation of the *mantra* is that the singers call upon Indra at the collection of the foes or at the completion of the sacrificial rite for the grant of food or strength.

Ubhayālamkāra-Punaruktavadābhāsa— *Punaruktavadābhāsa* has been considered to be the sole representative of this variety of *alamkāras.* This figure occurs when really there is no repetition of the word and the sense but it appears to be as such. The literal meaning of the word *punaruktavadābhāsa* itself is 'appearance of language which look like repetition'. This figure of speech is available in the AV. at many places. The sage is influenced by the high moral and brilliancy of lord Indra and so calls him *Śukra* (the clear-minded) and '*Bhrāja*' (the shining one).[61] The usage of the words *Śukra* and *Bhrāja* appears to be of the same shade but when observed minutely, they signify the different meaning. Likewise, in an instance, the herbs have been asked, by the sage, to protect one with their *sahas, vīrya* and *bala.*[62] These three words appear to have one and the same meaning i.e. strength but such is not the case. *sahas* is interpreted as enduring nature, *vīrya* as manliness and *bala* as strength. The other instances of this *alamkāra* can be cited as--10.6.27, 5.30.1, 12.2.11, 3.30.1, 6.12.3.. etc.

This is the brief account of the figures of speech in the Atharvaveda. It can be said without any hesitation, that generally the Atharvanic sages have unconsciously employed the figures of speech in accordance with the rules of the rhetorics, though at certain places their use is not seen in strict conformity with the rules of the later *alamkāra*-concept. The ultimate goal of the sages appears to inflow poetry with its didactive values which they convey through hymns of blessing, harming and curing. There are certain *alamkāras* which are not found in the AV. but it can be said in this regard that the sages of the AV. existed long before those poeticians who went on increasing the number of the figures of speech and established a set line to govern the poets of the coming ages in the matter of their use whereas the poets of the AV. are free from the control of poeticians.

---

61. AV. 17.1.20 62. AV. 8.7.4

8

The Philosophy of the Atharvaveda

VACHASPATI UPADHYAYA

[The article discusses the philosophic speculations of the Atharvaveda under four heads, viz. (i) Metaphysics, (ii) Cosmology, (iii) Psychology and (iv) Eschatology. The Brahman in the AV represents the culmination of all magical power; he is the procurer of heaven through sacrifice; he is the presiding deity over other gods and is the spirit behind the creation of this Universe. The man has been referred to as the creation of the Supreme Reality. The AV also describes the process of creation. The *Kāla* or Time which is infinite and all-pervading has been poetically and philosophically described. The AV also refers to the presiding deities of the different sense organs of the human body. The early genesis of the *yoga* system of philosophy can be traced in the AV. The question of life after death has been investigated into by the poets of the AV whereas the theory of *Karma* does not find any important place in this Saṁhitā. Ed]

The philosophical speculations are embedded in a scattered manner in the hymns of the Atharvaveda. They concentrate mainly on the four principal aspects of philosophy which are often mentioned as (1) Metaphysics (2) Natural Philosophy or better-known in modern methodology by the name of cosmology (3) Psychology and lastly (4) Eschatology. It can be asserted at the outset without any fear of contradiction that no particular system of Indian philosophy gets adequate representation

in a manner worth mentioning but "in fairness to the Atharvaveda, it must be recognised that it helps to prepare the way for the scientific development (of philosophy) in India"[1] and hence the analysis of the contents of hymns may yield some positive results in philosophical perspective.

We shall, however, examine in all fairness as to how far we find the glimpses of yearning for philosophical investigations or otherwise in the Atharvaveda. I would like to digress a little on the four important aspects mentioned above and their domain in order to draw a clear contour of the proposed investigation.

It may be asserted that there are chiefly two modes of looking at the Universe with all its manifestations; first, to investigate the varied forms in which the Universe appears to our senses: It is in fact within the puriew of scientific investigation.. The second has been admitted as the consideration of the very essence of the phenomena keeping aside how they affect our senses. This is the domain of *Metaphysics.* It has been held that Metaphysics sets before itself the task of discussing what is behind or beyond the Universe. i.e., which is in or around us. *Metaphysics is, therefore, an enquiry into the mystery of the 'Great Unknown.'* Thus the question about Brahman, its nature, its relation to the universe—all can be categorised under the discipline of Metaphysics. After metaphysical assumptions we enter the domain of Natural Philosophy which is also regarded as one of the principles of cosmology. In this particular aspect, the question pertaining to creation of elements like ether, air, light, the order of creation and destruction, the classification of living beings are discussed.

We have just referred to the investigations associated with the nature of the outer world. We all know that apart from this world, there is an inner world which is in fact existent in ourselves. This inner world has been termed as the world of thoughts and emotions, desires and congnitions, the subtle vital air presided over by the Soul etc. Thus the examination of the theory of subtle and gross body, the sense organs as the instruments of knowledge, etc. fall under the domain of psychology.

---

1. Radha Krishnan, History of Indian Philosophy Vol. I pp. 122-23.

Lastly we cannot belittle the importance of the fourth discipline which deals with things after death, with the concept of heaven and hell; also added to this may be the enquiry about the course followed by the *jīva* after it departs from the gross body.

Thus these are the four chief parts which to us are important while considering the quantum of contributions of any work towards the proper understanding of its philosophical outlook. Viewed from this angle we first propose to delineate upon the *metaphysical concept* as represented in some important *sūktas* of the Atharvaveda Saṁhitā. It is, however, difficult to agree with Dr. Sampurnananda when he observes that "from the point of view of spiritual knowledge, the Atharvaveda Saṁhitā is more prosperous even than the Ṛgveda,"[2] in view of the fact that the AV owes much to the RV.

1. Metaphysics :—From the metaphysical point of view, the word *Brahman*, which is used frequently in the *sūktas* of the Atharvaveda, is very important. Since Atharvaveda has been considered as abounding in hymns meant for curing the diseases, the first meaning of the word Brahman noticed by several scholars is that it means the magical power that arises at the magical acts. It has also been maintained on the basis of several references that the Brahman is the miraculous power which brings additional potency to the ears, five different organs, heart, mind and intelligence of the priest or the individual who practises the magical acts.[3] It is evident that in this context, the Brahman stands for the magical act or the power arising out of that.

brahma devām anu kṣiyati brahmadaivajanīrvisaḥ
brahmadamannakṣatram brahma sat kṣatramucyate

(AV. X. 2.23)

Secondly, the Brahman's relations in the matter of sacrifices

2. Sampurnananda, Vrātya Kāṇḍa, Banaras, vide Introduction.
3. Schende, N.J.; The Religion and Philosophy of the Atharvaveda p. 202.

also help us in arriving at another important facet of its meaning which shows that the fruit arising out of the performance of *yajña* is not different from the Brahman and it also helps the performer in securing heaven.

Brahman is also deeply associated or rather responsible for the functions of the deities. In several hymns, the different deities namely Agni, Indra and others become more capable of forcing a result due to their association with the Brahman. In fact in different *sūktas*, we come across in terms distinct and clear that all important deities receive and increase their power from the Brahman.

Thirdly, it is noticed that Brahman indicates the power or the spirit behind the creation. His abode has been mentioned in one of the *mantras* in the following way :

"Brahma inhabits with the gods, Brahma among the Heavenly Tribes.

Brahma this other star is called, Brahman is called the Real Power." Translated by R.T.H. Griffith, the Hymns of Atharvaveda Vol II page 9.

He is also the creator of the earth and the atmosphere.

brāhmaṇā bhumirvihitā brahma doruttara hitā.
(AV. X. 2.25)

The Brahman is personified and represented as greatest hero. It is the first to be born in the whole creation. It performs mighty deeds as is evident from the following *mantra*:

brahmajyeṣṭhā sambhṛtā vīryāṇi brahmāgre jyeṣṭha divamātanāna
bhūtānām brahmā prathamota jajñe tenahiti brahmaṇā spardhintukaḥ

We also find that the word Brahman is at one place denoted by another term Puruṣa and He being the material and the efficient cause of the body pervades it, the idea has been reflected in the following *mantra*.

urdhvonu sṛṣṭātiryaṅ nu sṛṣṭā sarvā diśah puruṣa ā bayūva.
puram yo brahmaṇo veda yasyāḥ puruṣa ucyate.
(AV. X. 2.28)

"All being created up, it being created crosswise the Puruṣa pervaded in all the directions, who knows Brahman's city (*puram* or body) from which He is called Puruṣa" (Translated by D. Whitney).

The hymns thus enunciate the principle that the microcosm and macrocosm emerge out of the same Supreme Reality i.e. Brahman (AV. X.2.31-32.)

Mention may also be made of the *Vena Sūkta* in which the Supreme Reality has been designated as Vena and supports the contention that the world of variably diverse name and forms springs out of this Reality. In continuation of these metaphysical thoughts noteworthy mention may be made of the *Skambha Sūkta* (AV. X.7) which personifies *skambha* (the fulcrum of universe) and has been identified with Brahman as the Puruṣa. The basic idea in this *sūkta* is to emphasise the transcendental nature of Supreme Reality. It may be added here that the appellations *skambha* and *jyeṣṭha* Brahman are applied to the Ultimate Reality referred to at several places earlier.

The idea of *guṇas* is also traceable as is evident from the *mantra* given below—

puṇḍarīkam navadvāram vibhirguṇebhirāvṛtam
tasmin yad yakṣamātmanvat tad vai brahmavido viduḥ.
(AV. X. 8.43)

"The lotus flower nine doors, covered with three strands (*guṇas*) the *yakṣa* as *ātman* is within it, that is Brahman's knower knows.[4]

Keith and Deussen have expressed the view that *ātman* is recognised as the First Principle of the Universe for the first time here.

(2) COSMOLOGY

The basic concept which ultimately helps to formulate the views regarding cosmological speculation needs to be

---

4. AV. X.8.43; translation by D. Whitney.

mentioned now hereafter. To the Atharvanic poet man is the special creation of Brahman. In his view the Brahman himself fashioned the hair, bones, limbs, snews, joints, marrow and fleshes and He also assembled his thighs, feet, knee-joints and other accessories and when the mortal man became complete in all respects, the god entered into him.

In the remaining verses of same hymns, all kinds of things that belong to human organism and indeed to human life in general are enquired about.[5] After the feelings and tendencies, there entered the senses, such as the eye, ear, speech and mind and breaths such prāṇa, apāna, vyāna, and udāna. Then entered the blessings, precepts, thoughts and volitions. After this the fluid element in the body, in the blood and bladder, the secret, clear thick and scanty was made to settle down (AV. XI. 8.28)... The sun and the wind shared his eyes and breaths."[6]

And therefore we are inclined to share the view of Deussen who finds deep sense in the hymn (AV. XI-8) and observes that this hymn describes the origin of man to the contact of psychic and physical factors which themselves are altogether dependent upon Brahman.[7]

The concept of time (kāla) in the Atharvaveda

The concept of time occupies a unique place in the philosophical literature of India. It has been eulogised in different literatures in different ways. To the Atharvanic poet, Time is the first cause of all existence. With the true philosophical insight, the poet reveals in an impressive manner, the different activities of *kāla* which one can study with much profit and pleasure (AV. XIX-53).

"Time, the steed, runs with seven reins (rays), thousand eyes, ageless, rich in seed. The seers, thinking holy thoughts, mount him, all the beings (worlds) are his wheels."

"With seven wheels does this Time ride, seven names has

5. AV. XI. 8. (18-25).
6. Shende. S.M.; The Religion and Philosophy of the Atharvaveda.
7. Quoted by Winternitz, History of Indian Literature, Vol. I, p. 136.

he, immortability is his axilla He carries rather hither all three beings (worlds). Time, the first god now hastens onward."

"A full jar has been placed upon time; him, verily, we see existing in many forms. He carries away all these things (worlds); they call him Time in the highest heaven." These hymns therefore show that the internal time in fact is in the background of all things and events in the universe. Therefore they opine that the *tapas* resides in Time, *kaletapaḥ* as also *kālebrahma*. The poet also mentions that *kāla* is the source of *ṛta*. It is also notable that the Brahman has been indentified with *kāla*.

Kālo ha brahma bhūtvā bibharti parameṣṭhinam:

(AV. XIX. 53.9)

"Time begot yonder heaven, Time also (begot) these earths. That which was, and that which shall be urged forth by Time, spreads out.

"Time created the earth, in Time the sun burns. In time are all beings, in Time the eye looks abroad"[8]

In fact, the *kāla* produces all creaturs, worlds and seers.

Kālaḥ prajā asṛjata kālo agre prajāpatiṁ
svayaṁbhuḥ kāśyapaḥ kālāt tapaḥ kālādajāyata.

(AV. XIX 53-10)

Even the Angirasa and Atharvan as the creators have been curiously mentioned in *kāla*.

Kāleyamāṅgirā devo'atharvā cādhitiṣṭhataḥ.

(AV. XIX 54.5)

Therefore it seems distinctly clear that the poet had provided a realistic basis for the origin and development of the gods, universe and creatures on the earth in view of the fact that all of them are circumscribed by the Time.

(3) PSYCHOLOGY :

After discussing some features of the cosmogony as it is

8. Translated by Bloomfield, SBE, Vol. 42, p. 224.

reflected in the hymns of the Atharvaveda, we propose to discuss some thoughts that belong to the domain of psychology. In the view of the Atharvanic poet, the different sense of organs of man have different presiding deities. It has been mentioned that the sun is the deity of his eyes, mid-air of his ear, the earth of his body, Saraswatī of his speech, wind of his prāṇa and apāna and the Brahman of his mind. The above idea is expressed in the following verse:

"With Brahman I invoke the mind,
With Mātariśvan both the breaths
The eye from Sūrya, and the
ear from Air,
The body form the earth
We with Saraswatī who suits the mind,
Call speech to come to us. (AV. V-10-8)[9]

While proving into philosophical contents of the Atharvaveda, it is noteworthy to mention that the word *yoga* has been frequently mentioned in the Atharvaveda with no variation in the conotation of the term :

yoge yoga tavastaram (XX. 27.1)
sa ghā no yoga ābhuvat (XX. 69.1)

But a closer analysis reveals that these terms in fact are reproduction from the Ṛgveda. In one of the references referred to above namely *sa dha no yoga* the context provides the meaning in the sense of acquiring the unacquired. At another place (AV. X. 5.1 to 8) the word occurs compounded as *brahma yoga kṣātrayoga, indrayoga, somayoga, vāsuyoga* etc. but it denotes the meaning of association. But later on, the word found significant place in the system of Yoga. We are aware of the facts that in the later philosophical literature, prāṇa is an important dynamic factor and occupies a distinct place in the Atharvaveda (AV. IV); we find that prāṇa is regarded as the controller of entire activities of the world and is the sustainer of all; the

9. Translation by Griffth, R.T.H. : The hymns of the Atharvaveda Vol. I, p. 203.

Supreme Lord. Reference may be made to the following hymn—

Prāṇāya namo yasya sarvamidaṁ vaśe
yo bhūtaḥ sarvasyeśvaro yasmin sarvam pratiṣṭhitam

(AV. IV. 1)

In hymn 14 of the same *sūkta* the seer uses the word:

Prāṇati apānati (apānati prāṇati puruṣo garbhe antarā
yadā tvam prāṇam jinvasyatha sa jāyate punaḥ

(AV. IV. 14)

Some words namely *Kavi*, *Ṛṣi* and *Vrātyā* referred to those who are regarded as seeker of Brahmavidyā and they can be equated with the later concepts of seekers of Self or those desirous of joining themselves with the Supreme Self.

We may also refer to a very valuable aspect of Yoga philosophy, namely, the recognition of composed mind for understanding the status of self and its importance in Self-realization. The following hymn of the Atharvaveda as reproduced below gives a clear picture.

Bṛhatā mana upam hvaye mātariśvanā prāṇā pāṇau
sūryāccakṣurantarikṣācchrotram pṛthivyāḥ śarīraṁ.
sarasvatyā vācamupam hvayāmahe manoyujā

(AV. V. 10.8)

It means that one who knows that ever-youthful—ageless intelligent Self being free from passions, courageous, immortal self-born, fully contented with bliss and not deficient in any respect—is not afraid of death. The mental power was considered capable of driving away the evil powers. In the view of Atharvanic poet one, having controlled mind, was endowed with greater speech power.

ya evam pariṣīdanti samādadhāti cakṣase
sam preddho agnirjihvābhirudeta hṛdayādadhi

(AV. VI-76-1)

The word *samādadhāti* referred to above, deserves special mention.

(4) ESCHATOLOGY :

Lastly, we take into consideration the concept of life beyond death in the Atharvaveda. It is contended that the unborn and immortal soul departs after death and goes to pitṛloka for enjoying the fruits of its good actions done during the life-time. Scholars are of the opinions that the pıtṛmedha (AV. XVIII) *kāṇḍa* which furnishes a description of life beyond death factually echoes the ideas contained in the *Yama Sūkta* (RV. X-14) the *Pitṛ Sūkta* (RV. X-15) and *Funeral Sūkta* (RV. X-16). The Atharvaveda also mentions hell in clear term as is evident from the following verse :

sarvan kāmān yamarājye vaśā pradaduṡe duhe
Athā' hurnārakam lokam nirundhānsya yācitam.

(AV. XII.4.36)[10]

"In Yama's realm the cow fulfils each wish for him who gave her up;
But hell, they say, is for the man who when they beg, bestow her not."

The Atharvanic poet also lays down certain rites to be offered to dead man the central notion behind such a prescription is to grant a dignified position to the dead as a pitṛ and elevate him to the status of an immortal.

martyo'yamamṛtotvameti. (AV. XVIII-4-37).

The Pitṛs are directed in one of the hymns[11] to reach the heaven treading the path carved out by the Angirasas. He is to be placed happily in the world that hold righteous *jātavedaḥ samyagenam dhehi sukṛtānu loke* (AV. XVIII-4-11) by Jātavedas. In this hymn the concept of heaven is depicted as one abounding in nectar, food and power.[12] In heaven the dead joins the

---

10. Translated by R.T.H. Griffith : The Hymns of the Atharvaveda, Vol. II, p. 125.
11. AV. XVIII-4.3
12. AV. XVII. 4.4

company of those who love Soma-juice or with the heroes who contend in war and boldly cast their lives away or the company of those sages who are skilled in thousand ways and means and protect the son.[13] In this way life in heaven for the departed soul is one which is full of enjoyment and pleasure.

Lastly, it may also be mentioned that though the theory of *Karma* is not developed in the AV, as we find in later writings, but there is one reference in which the poet has set forth that the man reaps the fruits according to his actions. The idea is expressed as follows—

"By the first dying, it goes apart dividing three fold, yonder goes it with one (part); Yonder goes it with one; here with one; it dwells (niṣevate)."[14] The great Ācārya Sāyaṇa is of the opinion that the Jīvātman gains heaven by performance of virtuous actions and acquires hell by dint of evil deeds and admixture of the two, he attains this mundane world.

Thus it may safely be asserted that the AV. does not abound in philosophical inklings only as Winternitz is inclined to think.[15] In fact the ideas that deal with the realisation of Brahman in man, the cosmogonic hymns which relate to the origin of the earth where the Mother Earth is extolted as the supporter and preserver of everything earthly, and intreated for happiness and blessings and protection from all evils and lastly the notion of Brahman referred to in several ways as the first cause of existence, really imparts us fresh impetous to understand the infra-structure of the Atharvanic hymns.

---

13. AV. XVIII. 2.14.18
14. AV. XI. 8.33 Translation by D. Whitney.
15. "What at the first glance appears to us profundity, is often in reality nothing but empty mystery-mongering, behind which there is more nonsense than profound sense, and indeed, mystery-mongering and the concealment of reality under a mystical veil, are part of the magician's trade." Winternitz : A History of Indian Literature, Vol. I, Part I, p. 131.

REFERENCES

1. History of Indian Literature : Vol. I Part I; Winternitz, M.
2. History of Indian Philosophy, Vol. I, Radhakrishnan, S.
3. Hymns of the Atharvaveda, Vol I-II, Griffith, R.T.H.
4. Religion and Philosophy of the Atharvaveda, Schende, N.S.
5. The Atharvaveda and the Gopatha-Brāhmaṇa, Bloomfield, M.
6. The Atharvaveda; Whitney, D.

9

Cosmology in the Atharvaveda

(MRS.) RATNAM NILAKANTHAN

[The cosmological speculations are an important aspect of philosophy and are to be witnessed in the earliest literary productions i.e. the Vedas. Nearly a dozen gods are connected with the act of creation. The AV contemplates of a Supreme Principle as the Cosmic Being and the whole universe as his body. This Supreme Principle is given various attributive names like Kāma, Kāla, Virāṭ, Puruṣa, Hiraṇyagarbha, etc. The universe comes out of the Brahman. The AV deifies all those powers as Supreme Creator which cause creation in any way. The AV also signifies that there is definitely an order in the cosmic creation. Ed.]

Even from the dawn of civilization the vast and varied visible world has led mankind to search for the creator, and the underlying unity behind this vast diversified phenomena. Thus the cosmological speculations in India are the first outbursts of philosophical thought, which are recorded even in the earliest literary productions, the Vedas. The cosmology treated here is simple and natural. The different cosmological ideas found intermingled here and there only reveal the anxiety to search for the ground of unity amidst diversity and to know the beyond and the unknown. Thus the various natural phenomena is deified and approached with awe and respect as the creator of the whole universe. Whomsoever the devotees approached with prayers they considered him to be the greatest of the gods and as such the creator of the Universe,

It only shows that the Vedic people believed in One Principle though called differently by different people: *vadanti angimyamam mātariśvānmāhuḥ.* (RV. I 164-46)

It is rather difficult to present the Vedic gods in the order of importance since many of them are equally important. Nearly a dozen of them are connected with the act of creation and it is very difficult to rank them or to place them in order. The natural and abstract phenomenon are first personified as gods, god-heads and finally as the Supreme Being and as the creator of the Universe.

The natural phenomena that surrounds and influences and which is most active, interfering and dynamic has created awe and wonder in the minds of the Vedic people and hence we find the mystic explanation of each and every phenomena which cannot be explained otherwise. It is the urge to find unity in diversity that had made them create many gods in different names as the creator of the universe. Some epithets are added to each and every phenomena or all attributes are added to one particular being.

Like the Ṛgveda the Atharvaveda also contains hymns which reveal the genuine philosophic impulse, the desire to know and to understand the world for its own sake. Thus they try to solve the mysteries of life. Each god or phenomena is looked upon as the creator and granted the attributes of Prajāpati. This, later on, led to the conception of a God with common function. In the Atharvaveda, however, there are scanty attempts to account for the existence of the universe and the man. The Supreme Principle stands at the back of the whole Universe as its creator and preserver. He is considered as the Cosmic Being and the whole universe as his body.

Almost all the philosophical hymns in the Ṛgveda are common to the Atharvaveda, though a larger number of philosophical hymns are found in the Atharvaveda. Hymns dealing with cosmology are not found in a certain place but are found scattered everywhere. These attributes are added to the phenomena whom the poet chooses to be the Supreme and the creator of the Universe. They are *Kāma, Kāla,*

Brahma, Skambha, Rohita, Prajāpati, Virāṭ, Prāṇa, Puruṣa and *Hiraṇyagarbha.*

Among them *Prajāpati, Virāṭ, Puruṣa, Hiraṇyagarbha* and *Brahma* are the creating agents, creating the material world and beings out of themselves or out of the pre-existing matter.

prajāpatiscariti game antarahaśyamāno bahudhā vijāyate
ardhena viśvam bhuvanam jājāna yadasyārdham katamaḥ
sa ketuḥ
10.8.28

Only *Kāma, Kāla, Skambha* and *Rohita* are considered as absolute entities and as the Supreme Creator of this Universe.

kālo'am divamjanayat kāla imā pṛtvīruta
kāle ha bhūtam bhavyam ceṣitam ha vi tiṣṭhate. 19.53.5

The Supreme releases his energy in the waters which forms into the golden egg out of which is born *Prajāpati* also known as *Virāṭ, Puruṣa.*

virādgre samabhavad virājo adhi puruṣah
sa jāto atyaricyate pascāt bhūmi mayo puraḥ. 19.6.9

Virāṭ Puruṣa represents the cosmic form of the first born known as *Puruṣa* or *Ādi Puruṣa* or as *Prajāpati*; *Prajāpati* engages directly in the creation of the different world beings and gods.

Kāla or time and *Kāma* or desire also play a greater part in the cosmological conception. Time here represents a monotheistic conception. Time being infinite passing itself from the past to the present and then to the future is considered as the Supreme Cause.

In many places *Kāma, Kāla* or even *Brahma* are equated with *jyeṣṭha Brahma, Prajāpati* or *Virāṭ*. This clearly shows that the Supreme Being Himself being non-existent takes the form of *Puruṣa* and *Prajāpati* to procreate. Likewise the main life-giving factors in the natural phenomena like *Prāṇa* and *Sūrya* are deified and considered as the Supreme Being and then the creator either in their original name or with different epithets are *Rohita, Anaḍvān* etc.

The individual characteristic of these phenomena will fall as under :—

Asat or non-being. It is interesting to find that while the famous *nāsadīya sūkta* in the Ṛgveda (RV. VI-72) refers to *asat* as the ground of all beings the Atharvaveda refers to *asat* at only one place and here too it is referred to not as the cause of the world.

asat bhūmyāḥ sambhavat tathāmeti mahad vyacaḥ
tad vai tato vidhūpāyāt pratyak kartarmṛcchantu,

IV 19-6

Śāyaṇa interprets *asat* as *aśobhana* which is created to inflict pain on others that is the enemies.

Kāla or Time. Time is the most transcendental of these personifications. It is ever existent, untouched by old age, all-pervasive and the ground of everything.

kālo aśvo vahati saptaraśmiḥ śahaśrākṣo ajara bhūriretāḥ
tamārohanti kavaya vipaśṛtastasya cakrām bhuvanāti viśvā.

19-53-1

The epithet *aśva* is interpreted differently as the horse which takes its course throughout the universe and as one who extends in all the three times past, present and future. The epithet *sapta raśmi* denotes the seven seasons and *sahasrākṣa* as endowed with endless nights and days. This shows that *Kāla* or time is infinite. *Kāla* or time is the source of *tapas*, *Hiraṇyagarbha*, *Brahma* and *Prajāpati*.

kāle tapaḥ kāle jyeṣṭham kāle brahma samāhitam
kāle ha sarvasyeśvaro yaḥ pitāsit prajāpateḥ. 9.5.3.9

Time created the world and beings; even the sun shines because of him.

kālo bhūtimsṛjat kāle tapati sūryaḥ
kāle ha viśrvā bhūtāni kāle cakṣurvipaśyati. 19.53.6

Here it is interesting to analyse *tapas*. It is the desire that arose in the mind of the Supreme that he should become many. *So'hakāyamata eko'ham bahusyā prajayeya* TA. 8.6

It is interpreted by Sāyaṇa as *paryālocana*, the deep thought. It is this desire that is let out in the form of energy in the primeval waters, *Kālādāpo samabhavat kālād brahmā tapodiśaḥ*.

The same is formed into the golden egg floating in the water called as *Hiraṇyagarbha.*

āpo agre viśvāmāvān garbham dadhānā amṛtā ṛtajñā.
4.2.4

From this cosmic egg is born the *Puruṣa* and called as *Prajāpati* when he engages himself in the act of creation of the different worlds, beings and gods. In these conceptions *Prajāpati* and *Brahma* seem to have the same status except that *Prajāpati* directly engages in the creation of beings whereas *Brahma* only makes the supervision. Herein lies the demarcation of these two aspects of the Supreme. Thus each and every aspect has its own unique place in the different stages of creation.

Puruṣa. We find references to two aspects of *Puruṣa*; one as the *Mahā Puruṣa* or *Ādi Puruṣa,* the supreme, the unborn the ever existent from whom proceeds the whole cosmological process. From him is born the *Puruṣa,* the first born also called as *Prajāpati* or *Virāt.*

sa vai śar īrī prathamaḥ so vai puruṣa ucyate.

He is *Prajāpati* when he engages himself directly in the act of creation of the worlds and the beings. He is *Virāṭ* since soon after his birth he transcends the whole universe as the Cosmic Being.

vīrādagre samabhavad virājo adhi puruṣaḥ.
sa jāto atyaricyata paścāt bhūmimatho puraḥ.
19.6.9

(vide Sāyaṇa's commentary) It is called *Hiraṇyagarbha* when the energy floats in the form of a golden egg. He is equated with *Virāṭ* though *Virāṭ* represents the cosmic being born out of this cosmic egg. Hence the different names, though they are equated with each other, have their specific allotted significance in the process of cosmic evolution.

śahasrabāhuḥ sahaprākṣah sahasrapaṭ
sa bhūmim viśvato vṛtvā'atyutiṣṭhād daśāngulam.
19.6.1

This hymn clearly indicates that *Virāṭ* and this *Puruṣa* are one and the same. This *Puruṣa* is the cause of past, present and future and is the Lord of all beings.

puruṣa evedan sarvam yad bhūtam yacca bhāvyam
utāmṛtatvasyeśāno yadanyenā bhavat saḥ. 19.6.4

Prajāpati

Projāpati is in a hidden form in the cosmic golden egg.

yo vetasam hiraṇyayam tiṣṭhantam salile veda.
sa vai guhyaḥ prajāpatiḥ, 11.5.1

With the help of food or *odana*, the pre-existing matter, *Prajāpati* engages himself in creation.

etasmāt vā odanāt troyastriśat lokān nirmimīta projāpatiḥ. 12.5.3

Hiraṇyagarbha

The golden egg floating in the water, formed out of the energy of the Supreme Being is the cause of the earth, heaven and the other worlds.

samavar:atāgre bhūtasya jātaḥ patireka āsīt,
sa dādhāra pṛthvīmut dyāmkasmai devāya haviṣā vidhema. 4.2.7

In the process of creation the water thus forms the early created material.

ap eva sasarjyādautāsu vīryam avākirat.
tad aṇḍam abhavad haimam... 1.8.9

Brahma

Brahma, the first born, in the form of *Hiraṇyagarbha* is none other than the *Puruṣa* His lustre spreads throughout the world. He is the creator of all the beings in the universe.

brahma jajñānam prathaman purastādikṣa sīmataḥ suruco venạ āvaḥ.

sa budhnyā upamā asya viṣṭhāḥ satasraya yonim satasrayo.
5.6.1

Every being comes out of *Brahma*.

Brahma enters the beings in the universe after the creation.

Prāṇa

Prāṇa the life giving principle of the Universe is equated with *Virāṭ* and *Prajāpati*.

Skambha or Supporter

Skambha is the Absolute Being who is none other than the *Jyeṣṭha Brahma*. *Skambha* is the Supreme from whom *Virāṭ* and *Prajāpati* emerged.

yāsmin stabdhdhva prajāpati ślokān sarvān adhārayat.
10.7.7

He is at times equated with *Prajāpati*.

so vai guhyaḥ prajāpatiḥ.

Rohita

Rohita, as the creator of the universe is the *Āditya* or Sun who becomes *Kāla* and *Prajāpati* to create. He creates all the words and beings, protects and destroys them. He, as the Supreme, is superior to *Prajāpati* and *Virāṭ*.

Kāma or Desire

Kāma or desire is the seed of the mind—*Manasoretaḥ*-in the mind of the Supreme.

Here, that itself is personified as the creator of the universe and as the first born.

Desire is yet another form of devotion (*tapas*) which forms the real promotive force in the act of creation. Desire is more than mere thought. It denotes intellectual stir and active effort. It is the essential feature of the *Puruṣa*. This forms into *vīrya* or energy which is the first primordeal germ floating in the form of the cosmic egg in the primeval waters of chaos. This is the principle of Universe of life, the energising impulse, the innate spiritual fervour of the absolute,

Thus we find that these hymns agree on the Supreme Absolute Principle as the source of all existence who is given different names and connotations according to the specific strata given to it in the order of creation. There is definitely an order in the cosmic creation and stages of cosmic evolution as depicted in the Atharvaveda.

10

The Concept of Aditya in the Atharvaveda

(MRS) PRAVESH SAXENA

[Like the Ṛgveda, the AV too refers to Āditya as 'son of Aditi.' In the AV, the god Āditya stands for the sun, i.e. Sūrya. Four hymns are addressed to Āditya: of these the AV. VI. 81 is said to be a charm for successful pregnency; AV. XVI. 7 is a prayer for protection of life and securing power; AV. XVI. 4 is a hymn for long life and success. In AV XVII. 1 Āditya is identified with Indra and Viṣṇu. Āditya is called Sūrya and associated with Tavṣṭā. The AV poets are aware of the significance of solar energy, its utility in curing diseases as also the importance of the sun in keeping the wheels of Time and seasons rolling. Different modes of sun-worship are also referred to in the AV. Ed.]

The word Āditya[1] has been used in the Atharvaveda as a synonym of Sūrya or the sun. The word Āditya is derived from Aditi, the mother of gods. Just like the Ṛgveda we find here also the adjectival use of the word Āditya 'the son of Aditi'. Once Varuṇa has been called 'the son of Aditi'.[2] Bhaga is also at another place called Aditi's son.[3] The sun and moon are jointly said to be 'sons of Aditi.' But the facts that Sūrya[5] and Rohita (the Red one) are called Āditya

1. There is another god Rohitāditya to whom one whole kāṇḍa of the AV. is dedicated but as he is considered to be a separate god we have not discussed him in this article.
2. AV. V 1.9.
3. Ibid., III.16.2
4. AV. VIII.2.15.
5. Ibid, XIII.2.9,37.

and there are complete hymns in praise of Āditya (the sun) proves that the word Āditya stands for the sun. As Atharvanic religion is the religion of the masses, we find that Āditya, its rays, luster and energy all are mentioned with special reference to their practical importance in the life of human beings.[6]

Of the four hymns addressed to Āditya, one[7] is said to be a charm for successful pregnency by Atharvānukramaṇikā.[8] In this hymn the word Āditya does not occur, nor does it specify any characteristic of Āditya (the sun) as such. The last *mantra* however mentions Aditi (the mother of Āditya) and Tvaṣṭṛ :

> 'The amulet which Aditi wore when desirous of a son, Tvaṣṭā hath bound upon this dame and said, Be mother of a boy.'[9]

Now Aditi is the prototype of mother-goddess in the Vedic literature and his son (or sons) is Āditya (Ādityas), so this hymn emphasises the relationship of mother Aditi and son Āditya. The word Āditya here seems to refer to son in general just as Aditi refers to mother in general. The purpose of this hymn is also to obtain a male child. Tvaṣṭṛ can be taken here as Āditya in the form of creator. This Atharvanic reference may suggest the basis for the inclusion of Tvaṣṭṛ in Āditya-group (consisting of 12 Ādityas) in later mythology.

There is another hymn[10] for Āditya which is a prayer for protection of life and for securing power. Though the word Āditya does not occur in this hymn also, yet the words *ruja* and *vena*[11] undoubtedly suggest Āditya. The word *ṛuja* seems to suggest the meaning of 'shattering darkness' and *vena*, the covetable or loveable form of the Āditya. Āditya who is the source of life and energy (in the form of the wealth of light) is rightly prayed here for protection of life and for securing power.

---

6. AV. XIII.2.1.
7. Ibid., VI. 81.
8. cf. Kauśika-Sūtra XXXV.11. where it is employed in a rite for conception of a male.
9. AV. VI.81.3. Griffith Tr.
10. AV., XVI.3.
11. Ibid., XVI.3.1.

There is still another hymn[12] which is meant for securing long life and success. The word for Āditya in the text is Sūrya who is requested to protect from day.'[13] The fourth hymn[14] with reference to Āditya is very much important as it presents Āditya (the sun) as identical with Indra and Viṣṇu :

Vanquishing, overpowering, a conqueror
exceeding strong, victorious, winner of the
light, winner of cattle and of spoil
Indra by name, adorable,
I call a long life be mine.
Rise up, O Sūrya, rise up, with strength and
splendour rise on me,
Let him who hates me by my thrall; let me
not be a thrall to him,
Manifold are thy great deeds, thine, O Viṣṇu.[15]

The mighty power of the light and heat of Āditya (the sun) and the all-pervading nature of the rays of the sun seem to be responsible for the identification of Āditya with Indra and Viṣṇu respectively in the two passages quoted above. Out of these two, Indra even in the Ṛgveda gets the epithet Āditya.[16] As far as Viṣṇu is concerned, though he does not get the epithet Āditya but together with Indra he is attributed the same epithets and activities.[17] The word Viṣṇu explained etymologically also suggests identification with Āditya (the sun).[18] It is on the basis of Atharvanic identification that we find in the Brāhmaṇic period Indra to be the constituent member of the group of twelve Ādityas and Viṣṇu to be prominent of the twelve Ādityas, in the mythology of the Mahābhārata.[19] The bright and refulgent Ādityas, is praised and the Atharvan seer wishes to be bright and refulgent like him.[20] He is solicited for general protection and prosperity.[21] There is a reference to the cosmic activities of the god Āditya.[22]

12. AV. XVI.4
13. Ibid., XVI.4.4.
14. Ibid., XVII.1.
15. Ibid., XVII.1.1,6.
16. RV. VII. 85.4
17. AV. VI. 69 and VI. 20.2
18. Sāyaṇa on AV. XVII. 1.6
19. Gītā X. 21
20. AV. XVI. 1.20
21. Ibid., XVII. 1.9
22. Ibid, AVII. 1·9

They are according to Sāyaṇa 'to disperse darkness, to reveal all the objects, to help in the performance of *laukika* and *vaidika-karma*, to pour rain and to bestow health and emancipation.[23] The words *sudhāyam mae dhehi parame vyoman* in the *mantra* reveal that Āditya is not merely the visible sun but is the supreme one established in the highest heaven where there is *sudhā* (*amṛta*)

The Atharvanic seer seems to be aware of the fact that it is the solar energy that is at work in all spheres of the universe; that is why the forms of Āditya abiding in different elements have been eulogised.[24] Āditya through his form of water is prayed to give that ambrosia which is the essence of water and is useful to cure diseases.[25] In his universal or cosmic form Āditya protects all.[26] Āditya's regular rotation keeps the wheel of time and seasons rolling.[27]

The moral character of Ṛgvedic Āditya is not missing here. He is associated with the act of making persons free from sin and death.[28]

The mode of Sun-worship also finds reference here. There is clearly indicated the fact that the rising and setting Āditya was worshipped at that time.[29] Sacrifices were performed for Āditya and gifts were offered.[30]

We know the peculiarity of the AV. lies in the fact that it has got many hymns that are used as charms to keep away hos tile agencies. We find a few scattered references to this kind in connection with Āditya. For example Āditya is requested to take away the sight of enemies and to destroy their missiles.[31] He is requested to keep the enemy far.[32] Once Āditya is described as destroying demons.[33] Āditya's rays possess medicinal quality to destroy the worms that live within the cow.[34]

---

23. Sāyaṇa on AV. XVII. 1.6
24. AV. XVII. 1.13.
25. cf. RV. 1.23.19 and also Sāyaṇa on AV. XVII. 1.13.
26 AV. XVII. 1.16.
27. Ibid. XVII. 1.29.
28. Ibid., XVII. 1.29-30.
29. Ibid., XVII. 1.22. also 23.
30. Ibid. XVII. 1.18,
31. AV. XI· 10 16.
32. Ibid., XVII. 1.24. also IX.2.15
33. Ibid., VI. 52.1
34. Ibid., II.32.1.

11

Female Deities in the Atharvaveda

—PUSHPENDRA KUMAR

[In ancient civilizations of the world, the woman is often associated with life symbols. She was described as goddess of Motherhood. This is the genesis of the concept of Mother Earth in the AV. There are some female deities common in the Ṛgveda and the AV; yet the latter offers some forty new names, both auspicious and destructive ones. The epithets and adjectives of these female deities of the AV appear to have contributed much to the evolution of various epithets of the Mother Goddess of the later Śakti cult. The major deities referred to in the AV are Aditi, Uṣās, Saraswatī, Rātrī, Sītā, Anumati, Ākūti, Āpaḥ, Tejorūpā, Apsaras, Nirti, etc. Ed.]

In our primitive society the clan centred on the females, on whom the responsibility rested for the essentially important function of rearing the young and of imparting to them whatever could be characterised as the human heritage at the dawn of civilization.

iyameva sā yā prathamā vyocchadrā nivitarāsu carita praviṣṭhā
mahānto asyām mahimāno antarvadhu jiragāya navagajjānitri.

All cultural traits, including habits, norms of behaviour, inherited traditions etc. were formed by and transmitted through women. She was not only the symbol of

generation, but actual producer of life. Her organs and attributes were thought to be endowed with generative power, and so they were the life-giving symbols. In the earliest phases of social evolution, the life-producing mothers used to be the central figure of religion. This has been proved by the discovery of figurine terracotta in the Indus Valley sites, and other ancient cultures of the world.

This goddess of Motherhood was identified with the Mother Earth, the progenitor of all. All over the world, the Earth is considered as the Mother Earth, the Motherland and not the fatherland. The Atharvaveda has a number of *sūktas* and *mantras* testifying this phenomenon.

Yatheyaṃ pṛthivī mahībhūtānāṁ garbhāmādadhe/6/17//

The Atharvaveda, the fourth Veda, is a short appellation of *dvandva* plurals Atharvāṅgirasāḥ the name found in the older manuscripts. In fact the AV, actually consists of Atharvan and Angiras matter. The term Atharvan refers to the auspicious practices while the Angiras refers to the hostile sorcery practices. Thus, this Veda consists of ritual practices of both the nature, i.e., practices for the welfare of the worshipper and for the destruction of the enemies of the worshippers. This is why in the AV popular life is reflected to a greater extent. This Veda deals with the aims and aspirations, joys and sorrows, activities and the ways of thinking of the common people. It contains a greater number of prayers for safety of the personal life and of the cattle, and for avoiding the calamities and fears etc. Numerous hymns of the AV as in the Ṛgveda, are simple prayers to the various deities or gods, and are recited at religious exercises i.e. *yajñas* as well as ceremonies.

With reference to Atharvavedic religion—it is impressed upon that many new deities were added to its pantheon and many old ones disappeared from the list. Old deities also appear in their earlier form or changed one.

By close and careful study of the Atharvaveda Saṁhitā we come across a large number of female deities viz. Aditi, Uṣās, Saraswatī, Mahī or Pṛthivī, Rātri, Dyau, Bhārati, Idā, Vāk, Diti etc. the names which occur in the Ṛgveda Saṁhitā also. The new names of female deities found in AV Sam-

hitā are: Ākūti, Anumati, Jāmi, Grāhi, Nirti, Pṛśnī, Rohiṇī, Śacī, Kṛtyā, Urvaśī, Apsarasaḥ, Saptamātaraḥ, Saptasvasārah, Destrī, Sinīvāli, Indrāṇī, Devapatnyaḥ or Devajāmayaḥ, Vaśā, Rākā Āpodevī, Śraddhā, Sītā, Oṣadhīh, Piśācī, Āsurī, Vātapatnī, Yāminī, Brahmajāyā, Lākṣādevī, Ekāstaka, Varunāni, Vaiśvadevī, Vaiśvānarī, Vasupatnī, Lakṣmī, Rākṣasī, Ghṛtācī, Vedamātā and Vṛsakapāyī. Though all these deities cannot be taken as independent deities as some of them are only the wives of the male deities; but one thing is definite the Atharvavedic seers were conversant with the tutelary deities or the popular deities of the masses. The epithets and appelations ascribed to these female divinities are of very interesting nature—namely Bhagavatī, (goddess) Devī, Subhagā (of goodluck), Anvadyā (praiseworthy), Sarupamkarani (giver of the good or similar forms), Śivā, (auspicious), Saraswatī, Śaktī, Mātā, Payaswatī, (giving milk) Ūrjasvatī, (giving energy), Ajarā (youthful), Viśvarūpā (having multi forms), Sumanā (having good heart), Sumangalī (auspicious), Janitrī (Creatorix) Āyuṣmatī (giving long life), Tapyamānā (performing penance) Duhitā Prajāpateh (daughter of Prajāpatī), Samvidānā (knower), Aśvāvati (owner of horses), Gomati (owner of cows), Vīravatī (having heroic sons), Ghṛtamduhāna, Kṛṣṇā (black one), Indrajananī, Ṛtāvari, Punitā,. Sahadevī, Viśvanāmnī, Prajāvatī, Puṇyā, Śuddhā, Hariṇī, Hiraṇyamayī, Aparājitā, Mahīyasī, Purāṇī, Madhumatī, Śuraputrā, Yaśasvatī, Sugavā, Yamasya, Mātā, Suhavā, Parameṣṭhinī, Brahamasanṣṛitā, Yuvati, Smṛtakṣīrā, Śubhriya, Rocamānā, Ambā, Amṛtā and Divyā etc. All these epithets found in this Saṁhitā exhibit the benign nature of the female deities though there are many awful (Kṛṣṇarūpa) deities also propitiated for the destruction or causing harm to the enemies. These are the names and epithets which are used in the later literature of Śaktī Cult to adore the Devīs. All these present before us the clear picture of Śaktī cult or the worship of mother Goddess prevalent in the time of Atharvaveda.

Aditi—She is the prominent mother goddess in AV. She is the mother of gods and treats her devotees as childran

mātevāsya adite śarma yaccha. II-28-5.

She is called Śūraputrā—having victorious sons—she is

mother of Indra (Indrapūtrā) and Soma and goddess of Āyusa. She appears along with Uṣas (III, 22.1) *aditiḥ sajaoṣāh*. She protects our sons and daughters—

putraibhrātṛbhiraditinaḥ patu VI. 4.1.

The Atharvaveda pays great tribute to this Mother Goddess as the mother of all the gods.

Uṣas—This Ṛgvedic goddess, though celebrated with great respect in the Atharvaveda, but loses the point of her greatness. She is praised with Aditi and sometimes with Rātri. The poet is not fascinated by her magnificence, which she enjoyed in the Ṛgveda. She is even ranked with Śraddhā, Irā, Vidyut etc. [15.1.5.19]. She is the giver of peace and good life.

sam no bhavantusasa vibhāti.

She is considered the best among the sisters.

uṣā up svasustamaḥ...suvīrā. 19.12.1.

She is considered as the publisher of the suns.

uto no āsya uṣaso juṣeta arkasya bodhi 20/72/3
suryo devīm uṣasam rocamānām 20/107/15

She is the knower of Vāg Devī.

Sarasvatī:—She is the goddess of learning and of speech. She is invoked for protection and is called *subhagā*. Subhagā is a common title for many female deities. Surprisingly enough she is also invoked to help her devotee in getting love from his wife—*mahyam devī sarasvatī* [1/89/3]. She gives wealth and happiness (6.94/3). Many hymns have been dedicated to this goddess. [7/10/11, 18]. She also keeps the limbs of the body in order 7.57.1;

yadātamani tanvo me vidistam sarasvatī tadaprnad ghṛtena 19.9.3.

She is invoked to give us happiness along with intellect.

śam sarasvati sah gibhir astu 19/11/2

Rātri:—She is considered to be the goddess and called *saṁvats arasya patnī*. Gods also praise her. She is auspicious *sumangalī*. She is considered to be the giver of long life, wealth

progeny. She is first among the goddesses—*iyam eva sa ya prathmā*. She is the creator *junitrī*. III.10.2-4.

Sītā : She is the goddess of agriculture; kāṇḍa three praises her in respectful words. She is *payasvatī*, *sumanā* etc. She is associated with *Indra*, *Pūṣan*, *maruts* and *viśvadevaḥ* III/17/1-9.

Anumati : She is the goddess of favour and consent. The devotee is asking her in words *anu manysva* VII/20. She encourages everybody and she may bless us with a good health or wife i.e. *saubhagāya/nir asmabhayam anunatira rānā premān devaḥ asavisuh saubhagayas* 1/18/9.

Ākūti : She is the goddess of schemes. In Kāṇḍa nineteen she is called *kitasya mātā* (mother of thought) [19.4.2.1]. She is the giver of good life, resides in our heart, and encourages for good action in life. *Bṛhaspati* has been invited along with Ākūti for blessings. She is identified with *Vāg Devī*.

ākutiṃ devīm subhagām purodadhe
bṛhaspatir ma ākutiṃ āngirasaḥ pratijānātu vācām tenam

Āpodevīḥ : Waters have been deified being the sustainer of life. These are considered to be the mothers *ambayo* and thought to be good medicines—*āpoyācāmi bheṣajam* 1/5/4. These are *amṛtāh divyāh* and *āpadivya payasvatih* IV. 8. The epithets used for water are *ānandinī* (joy-giver), viśvarūpāḥ *bhesajī* and born first in the world.

The word *saptamātaraḥ or saptaṣvasāraḥ* is indicative of the later concept of seven mothers in Śāktism. Sometimes it is used for seven rivers or for seven rays of the sun.

Tejomayī devī : There is another concept described in AV 6.38. *Devi* is considered *tejorupā* or *tejomayī*. She is inherited in all the living beings—in lions, men, gods etc. in the form of *tejas*—

Indram ya devi subhagā jajāna sā na etu vercase samvidāne.

This concept is found in Durgā Śaptaśatī that the *tejas* of the gods formulated here.

Apsarasaḥ : These are the wives of *Gandharvas*. They live in water (*Apsarasaḥ*) and have close connection with demons and goblins. There are rites to drive them off,[1] as these are also

considered as evil spirits. These are called *munomuḥ, unvahya* etc.

Grāhi-Nīti-Ābhūti-Parābhūti etc, are female deities causing bad dreams. It is supposed that bad dreams indicate a coming danger. Some mantras are given to be recited before going to bed, for removal of the effect of bad dreams.

16/5/1-10

Piśācī is a goddess of ill-luck or devil goddess *yā jātānī piṣācyāh* 1/11/3.

Varuṇāni is also the goddess or mother of bad dreams.

These goddesses play a very important role in this Veda.

Kṛtyā :—She appears to have been a minor malevolent goddess. A person (woman's husband) is believed to suffer from various misfortunes due to the influence of *Kṛtyā*. The person under her attack has a disfigured body. We can say that she is a deity of body and beauty, but her disappearance is considered to be her boon to the devotee. She is decorated like a bride. She is covered by darkness, the rites in connection with *Kṛtyā* are to be performed at a secret and lonely spot. *kṛtyās* are called *śmaśānavāsinī.*

Nirti: Goddess of misforture or of pāśas, she appears to have been a very powerful demi-goddess or black-goddess causing various kinds of mischief including death. Pigeons are supposed to be her agents, sent to cause harm to both men and cattle. She is worshipped for removal of the fear of death. She is endowed with golden locks, golden complexion, golden ornaments and is seated on cushions. *Abhyañjana* (some fragrant substance) is supposed to destroy the evil power of *Nirti.* (18/1-10). In the rites for goddess grain is offered.

In the end we can sum up that the religion of the AV was dominated by the male divinities, but it is also true that no lesser importance was attached to the female deities by the sages of AV. We find a large number of female deities admired by the Vedic people for their upliftment in this life. These deities have been, by their inherited nature, benevolent to their devotees and ferocious to their enemies.

12

Bṛhaspati in the Atharvaveda

(MRS.) SARASWATI BALI

[Like many other Vedic deities, Bṛhaspati too exhibits two aspects of its character in the AV. Whereas he has retained in the AV some of the features of his character as found in the Ṛgveda, he has also developed many new ones. In the AV, Bṛhaspati has been depicted as given of wealth and worldly objects on the one hand, and on the other, he has been described as *Prajāpati*, the Creator. However, a peculiar aspect of Bṛhaspati's character has not been touched upon by any other text except the Atharvaveda, and that aspect is Bṛhaspati's position in the magical incantations of this Veda. Here Bṛhaspati's positions as a deity is definitely subordinated to his connection with one charm or the other. Ed.]

The importance of Bṛhaspati in the *Atharvaveda* is in no way less than that in the *RV*, and particularly that aspect of Bṛhaspati which is philosophically significant i.e. the concept of Bṛhaspati as the Supreme *Brahman*, has been dealt with at length in the *AV*. Some of the *mantras* even in the *RV* regarding Bṛhaspati apparently conveying simple meanings actually suggest something highly philosophical. The same concept, as we shall presently discuss, has been further strengthened in the *AV*. Besides this, we find Bṛhaspati described in many other minor aspects too. For example he, like other gods, showers wealth, kine, progeny and happiness upon his worshippers, confers blessings on the bride, protects in distress and performs many other such benevolent acts. He leads men to the right path, is the lord of prayers, etc,

Besides these characteristics of Bṛhaspati he, in the *AV*, has gained additional importance due to his association with the charms of magic. Philosophically too, his importance has in no way decreased In the *AV* he holds the position of the Supreme Being or the Creator as he is repeatedly called *Prajāpati*. Due to the diversity of mythical and magical characteristic of Bṛhaspati in the *RV* and *AV* respectively, this deity has accordingly been differently invoked in these two *Vedas*. In the *RV*, he is invoked in prayers to help the worshipper and destroy his foes, whereas in the *AV* he is invoked through such magical missiles as *Arbudi*, *Nyarbudi*. etc.

Giver of wealth and other objects

One of the aspects of Bṛhaspati is that he confers wealth and other wordly objects on his worshippers. One of the *mantras* consists of a prayer ensuring general prosperity, accompanying self-investiture with an amulet of *Udumbara*. "I have obtained abundant wealth of cattle, bipeds, quadrupeds and corn. May Savitṛ and Bṛhaspati give me the milk of kine and refreshing juices of herbs."[1] This amulet is given prime importance here. Though the worshipper has full faith in the gods mentioned in this *mantra*, yet he seems to believe that the lord of wealth[2] has engendered riches in the amulet, so it can do all welfare to the worshipper. This is obvious from the previous *mantra* where he says; 'I win great plenty while I wear the amulet of *Udumbara*."[3]

In another *mantra*, which describes a youth's investiture with a new garment at a ceremony performed when he attains the age of sixteen or eighteen and shortly before his marriage, Bṛhaspati is said to have given a garment to king Soma, "For us sorround him, cover him with splendour, give him long life and old age at the time of death. The garment Bṛhaspati has presented to Soma, to the king to warp about him."[4] Here, the garment presented by Bṛhaspati extends his protection towards the worshipper.

1. AV. XIX. 31.5
2. Ibid., 31.11
3. AV. XIX. 31.4
4. Ibid., II. 13.2 :XIX, 24

Bṛhaspati showers blessings and comforts on men of any sphere of life. One of the *mantras* contains a benediction addressed to a newly-elected king. "This man has Indra stabilised, made him secure by constant oblation (poured in the sacrifice). Soma and Brahmaṇaspati here present speak highly of him" This shows that Bṛhaspati's blessings were sought even on events of political significance. Griffith has translated the word *haviṣ* as 'sacrifice'. But it may better be translated as 'oblation'. Moreover, the meaning of *adhibravad* as (bless and comfort) given by him seems to be inappropriate. The root √*brū* with the preposition *adhi* gives it the meaning of speaking highly (of someone), and not 'blessing' or 'comforting'. Incidentally, it may be pointed out that perhaps Bṛhaspati's association with political bodies started with the *Atharvaveda* period. We also find *Bārhaspatya Sūtram*, a treatise on the science of politics, written by Bṛhaspati. But it is not certain whether that Bṛhaspati was the god or he was a human priest possessing the name Bṛhaspati.

Bṛhaspati and Savitṛ are frequently invoked together because both illumine the worshipper, confer happiness and good fortune on him. 'O Bṛhaspati, O Savitṛ, increase him for great fortune. Sharpen him thoroughly, though already sharpened; with glad acclaim let all the gods receive him. In this *mantra* Savitṛ is prayed to sharpen thoroughly (the worshipper) by which may be meant intellectual enlightenment. Sometimes, this *mantra* is employed to awaken the sleeping priests (*Vaitāna Sūtra* V. 9) and sometimes to lit the fire.

In a *mantra*, Bṛhaspati is invoked along with other gods at the time of preliminary ceremonies to be performed while constructing a house. Whitney translates it as follows: "This dwelling let Savitṛ, Vāyu, Indra, Bṛhaspati fix foreknowing, let the Maruts sprinkle it with water, with ghee, let king. Bhaga deepen (*ni-tan*) our ploughing" Here the seer seems to be quite certain that Bṛhaspati and other gods possess the knowledge of the science of architecture. Therefore, they are invoked when the construction of a house is started so that they can rightly guide in time the owner of the house.

Bṛhaspati is also prayed for glory and power. In a hymn

addressed to Bṛhaspati, the seer prayed for the attainment of spreading glory and strength. "Mine be the glory in the hill in vales, in cattle and in gold. Mine be the sweetness that is found in the nectar and in flowing wine. In me be the strength, in me be fame, in me be the power of sacrifice. Prajāpati establish this in me as firm as light in heaven."[5] Bṛhaspati's functions seem to be wider in comparison with the *Ṛgveda*. There Indra is worshipped for vigour and strength but here Bṛhaspati has been prayed for different purposes. In another *mantra*, Bṛhaspati is described as giver of unity and harmony.[6] "Hither shall come Varuṇa, Soma, Agni ; Bṛhaspati with the Vasus shall come hither ; come together, O ye kinsmen, all of one mind, to the glory of this mighty guardian."[7] The *AV*. VI. 74.1 also conveys the same idea. These are the charms to remove discord and are pronounced by a king to obtain the fidelity of his people. Bṛhaspati is invoked for this purpose alongwith other gods such as Varuṇa, Soma, Agni, and the Vasus.

Another characteristic of Bṛhaspati is that he is the protector of the kine and human beings. We find a charm for the prosperity of cattle. The hymn is a benediction on the cattle as they return home in the evening after grazing in the meadows: "Let the beasts stream together to this cowpen. Bṛhaspati, who knoweth, lead them hither. Let Sinivāli guide the foremost home-ward. And when they have come, Anumati, enclose them."[8] Generally, there is always a tendency with the cattle that some of them stray away while coming back home at twilight. So, Bṛhaspati is prayed to lead them on to the right path and both Sinivāli and Anumati,[9] (personifications of the new moon night and full moon night respectively), have been asked to protect them and secure them during the night.

In the first *mantra* of a hymn Bṛhaspati has been invoked

5. AV. VI. 69.1. Tr. by Griffith Also, AV. VI. 69.3.
6. Ibid., VI. 73.1
7. Hymns of the A.V.—Bloomfield (Translation).
8. AV. II. 26.2
9. Ibid., VI 4.1

alongwith other gods for protection and prosperity. But Whitney, in the footnote to the translation of this hymn, has remarked that this hymn is used in *Kauśika* (23.9) in a rite for prosperity performed in connection with the division of the inherited property; and twice in the chapter of portents, when two crowns appear on the same head and when the house-beam breaks and it is reckoned to the *Pauṣṭika mantras* and to *Svastyayana Gaṇa*.

Another *mantra* is addressed to Indra and Bṛhaspati both to solicit protection from behind, from above, below and the middle.[10] The *mantra* is identified with *RV.* X 42.11. Elsewhere, Bṛhaspati is invoked alongwith other divinities for deliverance from sin. "*Gandharvas* and *Apsarases*, Aświns, Brahmaṇaspati, Aryaman God, by name, we call; may they deliver us for woe."[11] Sāyaṇa, in his commentary of this *mantra*, interprets the word *brahmaṇaspatim* as *brahmano vedarṣeḥ patim svāminam* from which it can be inferred that a sincere prayer addressed to the lord of the Vedic lore liberates the devotee from all sins.

A somewhat new function has been attributed to Bṛhaspati in the *Atharvaveda* as compared to the *RV.* He is invoked to confer blessings on the bride in the wedding ceremony. In a wedding hymn of the *AV*, Bṛhaspati is prayed to give a suitable match to the bride : "Prepare, O you two, happy and prosperous fortune, speaking the truth in faithful utterances. Dear unto her, O Brahmaṇaspati, make the husband, and pleasant be the words the wooer speaks."[12] In this hymn, the marriage of Sūryā the daughter of Sun, has been described at length. She is regarded as the typical bride whose nuptial ceremonies are considered to be the ideal pattern of marriages performed on earth. It may be pointed out that the major portion of this hymn has been taken from *RV.* X. 85. In another *mantra*, the groom expresses the desire that the bride may live with him for hundred years. "Let her be nourished by me; Bṛhaspati has given you

10. AV. VII. 51.1. (This *mantra* is also found in RV. X. 42.11 with 'Varivaḥ' in place of '*Varīyaḥ*').
11. AV. XI. 6.4. Tr. by Griffith.
12 AV. XIV. 1.31,

for me. A hundred years live with me, your husband; O you possessed with offspring.'[13]

From the above *mantra*, it can be understood that Bṛhaspati is the creator who has ordained a particular bride for a particular groom. No one can go against his injunctions. He is sure to unite those whom he creates for each other.

Two more *mantras* of the same hymn contain blessings for the bride. One of the *mantras* describes that Tvaṣṭā lays the robe of Bṛhaspati on the bride : "Tvaṣṭṛ. by order of the holy sages, hath laid on her Bṛhaspati's robe for glory. By means of this, let Savitṛ and Bhaga surround this dame like Sūryā with her children."[14] Whitney gives a better translation of the first line : ' Tvaṣṭṛ disposed (*vi-√dha*) the garment for beauty, by direction of Bṛhaspati, of the poets." This *mantra* seems to point out that Tvaṣṭā also acts at the guidance of Bṛhaspati. We find in the *Ṛgveda* that Bṛhaspati is said to be born of Tvaṣṭṛ.[15] In due course, Bṛhaspati's importance seems to have increased because by his directions only Tvastā acts From this *mantra* it can be noted that the custom of covering the bride with a robe, still prevalent in India, goes back to the *Saṁhitā* period. The garbed bride is covered with a beautiful robe which she preserves throughout her life. This robe is in the form of the blessings of the gods and elders. In another *mantra*, many gods, including Bṛhaspati, have been invoked to bless the bride with offspring : "May Indra-Agni, Heaven-Earth., Mātariśvan, may Mitra-Varuṇa, Bhaga, both the Aśvins; Bṛhaspati, the host of Maruts, *Brahman* and Soma magnify this damsel with offspring."[16] All these gods have been invoked to bless her so that her offspring may imbibe the various qualities of these gods. In the next *mantra* the dressing up of the bride is described. Bṛhaspati is said to have first arranged the hair on Sūryā's head.[17] Sūryā

13. AV. XIV. 1.52
14. Ibid , XIV. 1.53. Tr. by Griffith.
15. Bali, S. Bṛhaspati in Vedas & Purāṇas,Ch. II,
16. AV. XIV. 1.54
17. Ibid., XIV. 1.55

was the daughter of the sun. In other words, she may be described as Uṣās i.e dawn. 'Bṛhaspati arranged her hair' which may mean that he adorned the dawn with various beautifications This reflects his character as the creator of the universe. The whole nature works by the will of the Supreme God. Sūrya represents the brides on the earth who are adorned to please their lords.

Bṛhaspati is the protector of cattle, so he is prayed to make the bride the non-slayer of the cattle: "To us, O Varuṇa, bring her ; kind to brothers. Bring her, O Bṛhaspati, gentle to the cattle. Bring her, O Indra, gentle to her husband. Bring her to us, O Savitṛ, blest with children."[18] This is the prayer made by the relatives and friends of the bridegroom who are awaiting the arrival of the nuptial procession We find that these ceremonies are still prevalent in India in the form of different rites and customs.

Some other aspects of Bṛhaspati as found in the AV

The *Atharvaveda* also hints at Bṛhaspati's quality of leading his worshippers on to the right path. The *AV* depicts Bṛhaspati as a good guide of men and as one who saves them from falling into the trap of their foes : "Go thou forth from what is excellent to what is better ; be Bṛhaspati thy forerunner. Then thou maketh this man, on the width of this earth, remote from foes, with all his heroes."[19] Thus, this quality of Bṛhaspati which has been described in the *Ṛgveda*, is very well retained in the *Atharvaveda* also.

It may be pointed out that Bṛhaspati is called the lord of prayer in the *Atharvaveda* : "Hitherward come ye with the prayer, O Aśvins, exalting sacrifice with cry of *vaṣaṭ*. Bṛhaspati—all hail—with prayer come hither. Here is the rite, here heaven for him who worships."[20] This shows that the

18. AV. XIV. 8.1 Tr. by Griffith.
19. Ibid., VII. 8.1 Tr. by Whitney.
20. Ibid., V. 26.12.

Vedic seer believed that there is some superior world called heaven which can be attained through the prayer and worship.

Bṛhaspati is invoked in the morning prayers alongwith other gods. 'Early morning do we call Agni, early Indra, early Mitra and Varuṇa early the two Aśvins, early Bhaga, Pūṣan Brahmaṇaspati, early Soma and Rudra do we call."[21] It is said that the morning prayer is more effective than the prayer done at any other time because early morning time is the most suitably conductive for concentration. The gods invoked together are pleased and they help the worshipper by all means and through their mutual understanding. This becomes clear from another *mantra* of the *Atharvaveda*,[22] which corresponds to the *RV*. X. 14.3 : "Mātalī prospers therewith *Kavyas* Yama with *Aṅgirases*' sons; Bṛhaspati with singers. Exalters of the gods, by gods exalted, aid us those fathers in our invocations." This *mantra* indicates the mutual agreement of the gods and the men through *pitṛs* because it is known tnat men can converse with those *pitṛs* who have gone to the other worlds and who have become nearer to the gods than men on the earth. Thus, when the forefathers of men rejoice alongwith the gods, then men (on earth) also find some way to indirectly approach the gods (for obtaining their blessings).

Bṛhaspati is different from Agni

In the *Ṛgveda*, various aspects of Bṛhaspati concerning light have been pointed out repeatedly. He is sometimes depicted as 'fire' iteslf ; elsewhere he is described as the Sun or as lightning existing in the clouds, and sometimes all these three characteristics are described together in the case of Bṛhaspati. On the other hand, the *AV* reveals that Bṣhaspati is a figure other than the fire; instead he is the kindler of fire and thus higher than it. The *mantra* of this context has been translated by various scholars. "The fire which the wind brightens up and that which Indra and Bṛahmaṇaspati (brighten up), the two fires of Rohita who knows the heavenly

21. AV. III. 16.1
22. Ibid , XVII. 1.47

light, kindled through prayer, carried out the sacrifice."[23] Rohita is a new god described by the seers of the *Atharvaveda* His character is the combination of that of the Sun and the fire. Somewhat similar is the case of Bṛhaspati in the *Ṛgveda.* The characteristic of Bṛhaspati is, to some extent, the combination of that of the Sun in the sky, lightning in the air and fire on the earth. But there is yet a great difference between the two divinities. Rohita has sprung out of the Sun and fire whereas the triad of the Sun, the lightning and the fire is the outcome of Bṛhaspati. Thus, it can be understood from this *mantra* that Bṛhaspati is not identical to fire. He is different from Agni and higher than it because he is the kindler of fire. The act of his being different from Agni is established in another *mantra*[24] of the *Atharvaveda* where the names of both Agni and Brahmaṇaspati have been enumerated simultaneously: "In whose house we make oblation him, O Agni, do thou increase, him may Soma bless and this Brahmaṇaspati." This *mantra* clearly distinguishes between Agni and Brahmaṇaspati and their functions. In another *mantra*, Bṛhaspati alongwith other gods, has been prayed to pacify the blazing fire: "The golden-handed, Savitṛ and Indra, Bṛhaspati, Varuṇa, Mitra and Agni, the *Aṅgirases* we call, the *Viśvedevas ;* let them appease this Agni, the flesh-devourer"[25] (Tr. by Griffith). The hymn is a prayer to various gods mentioned here to appease. Agni in his most dreadful form, and to quench the flames of the funeral pile. According to *Kauśika Sūtra,* with the recitation of this stanza, after cremation, the funeral fire is sprinkled with holy water and extinguished. The preceding stanzas are merely introductory to the practical part. Thus the description of Bṛhaspati shows that he is not identical to Agni. Instead he is some more powerful entity who is prayed to pacify the blazing earthly fire. This concept is strengthened by *AV.* VII. 33.1 wherein Agni and Bṛhaspati are separately mentioned and prayed for bestowing offspring, riches and long life on the worshipper.

---

23. AV. XIII. 1.51 Tr. by Bloomfield.
24. AV. VI. 5.3 Tr. by Whitney.
25. AV. III. 21.8.

Bṛhaspati in the Magical incantations of the Atharvaveda

Besides simple prayers addressed to Bṛhaspati for various purposes such as giving of wealth and other desired objects, conferring of blessings, leading on to the right path, etc., there is quite a sizeable number of *mantras* in the *Atharvaveda* in the form of charms or incantations with which Bṛhaspati is associated. The *Atharvaveda* contains a very important portion on medicines which is closely associated with magic which in turn is related to the medicinal herbs and plants. Some of the herbs and plants are said to possess medicinal effects while some are described as magical plants. The *Atharvaveda* does not, however, draw a distinguishing line between the two. Those plants are addressed to as deities possessing power to cure diseases. An analytical description of some of the charms for different purposes, addressed and related to Bṛhaspati, is given below :

(a) *Charm to accompany the investitute with an amulet of Srāktya wood* :

This amulet is said to be used to counteract witchcraft. The *srāktya* is known to be the best of the herbs and the wearer of the amulet of the tree is said to become like a bull or a tiger or a lion. The amulet of *srāktya* tree is described as a *Kṛtyā* to counteract other witchcraft. It is called a *pratisara* i.e. a charm to reverse the witchcraft of others. "Agni has said this, and Soma has said this ; Bṛhaspati, Savitṛ, Indra (have said) this. These divine *purohitas* (chaplains) shall turn back, for me, the sorceries (upon the sorcerer) with aggressive amulets."[26] Another *mantra* (*AV.* VIII.5.14) says that this amulet has been created by Kaśyapa. Indra wore it in human (battle) ; wearing it in the close combat, he conquered. "He that plans to harm thee with sorceries, with (unholy) consecrations and sacrifices—him beat thou back, O Indra, with thy thunderbolt (*vajra*) that hath a hundred joints."[27] It is regarded as a divine amulet and is

26. AV. VIII 5.5 (Tr. by Bloomfield).
27. Ibid., VIII. 5.15.

thus said to perform the miracle of granting long life, protection and vigor. "The divine talisman has ascended upon me unto complete exemption from injury. Assemble about this post that protects the body, furnishes three-fold defence, in order to (secure) strength."[28]

Sāyaṇa designates the amulet of *Srāktya* or *Sraktya* as a *tillka* tree. Weber describes the word *Srāktya* as derived from *sraktya* (a corner) and calls it many-sided amulet. Hence he thinks it to be made of a polished jewel or crystal. But the rendering of Sāyaṇa and *Kauśika Sūtra* (39.1) shows that it is one of the holy trees. Thus the *mantra* *AV*. VIII. 5 5, in which Bṛhaspati and other gods are enumerated, tells that these gods are prayed to defend with the saving charms and to banish the effect of witchcraft from the reciter of the *mantra*.

(b) *Charm accompanying the anointing of eyes* :

"Heaven, earth and Mitra here have caused mine eyes to be anointed well ; Savitṛ, Brahmaṇaspati take care that be duly blamed."[28] This is a charm accompanying the anointing ceremony of the eyes. This stanza is applied in two different ceremonies, i.e. (i) in anointing the *yūpa* or the sacrificial post, and (ii) in the *godānam* ceremony when the youth's eyes are anointed when he attains the age of sixteen or eighteen years, and again shortly before his marriage. Here Bṛhaspati and other gods are prayed to take care that the eyes are well anointed and properly balmed.

(c) *Giving over of the enemy to serpents*:

The *AV* reveals that the poison lies in the fire, the Sun, the earth, the plants and the serpents.[30] In a hymn occurring in the third book of the *Atharvaveda*, there is a charm to give over the enemy to the serpents : "Bṛhaspati controls the topmost region, Savitṛ is warder, and the rain the arrows; yea, to these be worship. Within your jaws we lay the man who

28. AV. VII. 5.20 (Tr. by Bloomfield).
29. Ibid., VII. 30.1. (Tr. by Griffith).
30. AV. X. 422.

hateth us and whom we hate."[31] The subject of the hymn is like this : The serpents of the six regions having been conciliated in the preceding hymn, the regents, warders and arrows of those regions are duly reverend, and the speaker's enemy is solemnly given over to the serpents for condign punishments. Thus Bṛhaspati here is said to be the lord of the upper region or direction and Savitṛ is said to ward off any obstruction, and the arrow in the snake is called to (crush) the enemy between his jaws. Thus, the enemy is surrounded on all sides and finds no way to escape.

(d) *Battle Charm* :

Bṛhaspati has been depicted as a great fighter against Vala in the *RV*. The *AV* also mentions him as the killer of Vala. In the *Ṛgveda*, he is said to give tremendous help to his worshippers in the battlefield. In the *AV* he is invoked to destroy the enemy ; "Conquered, O foes, do ye flee away ; replied by (our) charm do ye run. O yonder host, repulsed by Bṛhaspati, not one shall be saved."[32] Thus the imprecation is directed against a hostile army and Bṛhaspati's assistance is sought.

There is mention of *Arbudi* in the context of Bṛhaspati. *Arbudi* and *Nyarbudi* are the names of gods. By these two, the atmosphere and this vast earth are covered. They are the divine persons having huge army.[33] These gods are not independent. They are ruled over by other gods. "The Maruts, god Ādtiya, Brahmaṇaspati did rule over you. Indra and Agni, Dhātṛ, Mitra and Prajāpati did rule over you ; the seers did rule over you. Let them make evident to the enemies when (a man) has been pierced by thee, O *Arbudi*."[34] Thus we find that Bṛhaspati has been invoked in both the hymns addressed to *Arbudi*, *Nyarbudi* and *Triṣandhi*. Though Bṛhaspati and other gods are said to rule over them and the enemies, yet their importance is less than that of *Arbudi* etc., because

31. AV. III. 27.6. Tr. by Griffith.
32. AV. VIII. 8.10. Tr. by Bloomfield.
33. Ibid., XI. 9.5.
34. Ibid., 9.25

actual help is rendered by these and not by gods like Bṛhaspati and others ruling over them.

Another *mantra AV.* XI. 10.10 is addressed to *Triṣandhi. Triṣandhi* is a deity presiding over the *vajra* having three joints. It has got huge army of mysterious demonic creatures, divine beings like serpents and demons, who rise up to the call along with their red ensigns. *Triṣandhi* rules over all evil powers in the atmosphere, on the earth and in the human beings. *Triṣandhi* is also invoked along with *Arbudi* and *Nyarbudi*. "Bṛhaspati, the descendant of *Aṅgirasa*, and the seers inspired by our song, did fix the three-jointed (*Triṣandhi*) weapon upon the sky for the destruction of the *asuras*."[35] In another *mantra*, Bṛhaspati is said to mould a weapon (a *vajra*) out of oblations. "The gods, victorious, won themselves all world by this oblation which Bṛhaspati *Āṅgirasa* effused, a very thunderbolt, a weapon to destroy the fiends."[36] Thus, in this *mantra* gods are said to win all the worlds by means of oblation for the performer. But what was the form of the oblation and by whom was it poured? That oblation was poured by Bṛhaspati, the *Āṅgirasa*, and the priest of gods ; and it acquired the form of *vajra* or a weapon which could kill the *asuras*. As a priest, Bṛhaspati poured oblation while pronouncing *mantras* which proved deadly for the *asuras*. Such was the power of *mantras*.

Another *mantra* also points out to the same thing. "With the bolt which Bṛhaspati, the descendant of *Aṅgiras*, did mould into a weapon for the destruction of the *asurasa*, do I, O Bṛhaspati, annihilate yonder army. I smite the enemies with force."[37] The hymn is applied to send the army commanders and the soldiers to attain victory over the enemies. The fighting weapon is given by Bṛhaspati. This weapon is *vajra*. The same weapon is applied by the human priest also. He altogether cuts down the rival army and kills the foes by means of *ojas*. *Ojas* may mean the dynamic weapon in the form of *mantras*. The

35. AV. XI. 10.10
36. Ibid., XI. 10.12 Tr. by Griffith.
37. Ibid., XI. 10.13.

importance of Bṛhaspati here is that he is the maker of the *mantras* used as weapons, by Bṛhaspati himself and by the human priest as well. But the *mantra* itself shows that more importance is attached to the weapons than the gods. Weapons are active, whereas gods are put into the background.

Thus, it may be said that *Arbudi, Nyarbudi* and *Triṣandhi* are the weapons used in the battle. According to Sāyaṇa, *Arbuda* is a serpent-sage, the traditional author of *RV* X. 91 and 175. He had two sons, *Arbudi* and *Nyarbudi*. According to *Kauśika Sūtra, Arbudi* and *Nyarbudi* may be the personifications of the weapons used in the warfare of those times. Thus, it seems that these two deities who are not mentioned anywhere else, are the mysterious productions of the Atharvanic priests to frighten the enemy. They are the innovations of the Atharvedic poets. *Arbuda* in the *Ṛgveda* (II. 11.20) is the demon defeated by Indra. In the *AV, Arbudi* and *Nyarbudi* become friends of Indra in killing the armies of the enemies on the battle-field. Bloomfield conjectures that the natural basis of quasidivinity is (Rudra's) lightning. But it is possible that *Arbudi Nyarbudi* and *Triṣandhi* refer to the magical missiles used in ancient warfares, as is shown by *Kauśika*, and by their association with Bṛhaspati *Āṅgirasa* and *Kṛtyā*.

(e) *Charm to recover a sick man on the verge of death* :

There is another hymn which is chanted to save a sick man lying on the death-bed. The hymn belongs to the class of *āyuṣyāṇi*, the hymns designed to prolong life. *Āyuṣya* hymns are very unique in character; the present one exhibits especially noteworthy points: "As thou, Bṛhaspati, from the curse that saved us, from dwelling yonder in the realm of Yama, the Aśvins, leeches of the gods, O Agni, have chased death far from us with mighty powers."[38] Here Bṛhaspati has been depicted as a god who saves from the clutches of death. Bṛhaspati is primarily the lord of prayer and also of incantations in the *Atharvaveda*. Therefore, the invoker, through incantations.

---

38. AV. VII. 53.1. Tr. by Griffith.

prays Bṛhaspati to save the sickman lying on the death-bed or to restore animation to one apparently dead. Similarly, in another *mantra*, there is prayer to many gods for protection from death and misfortune. "May Soma, Varuṇa the king, both the Aśvins, Yama and Pūṣan guard us well from *Mṛtyu*—Death, related to men, which Indra Agni, Dhātṛ, Bṛhaspati and Savitṛ directed away."[39] This shows that Bṛhaspati, along with some other gods, is the controller of death. This sheds a new light on the characteristic of Bṛhaspati. There are many *mantras* which depict Bṛhaspati as the creator but this unique *mantra* tells us that he is the controller of death as well. Thus Bṛhaspati saves from death, procures death and also prolongs life and confers riches and progeny. "Let Pūṣan, let the Maruts, let Bṛhaspati, let this present Agni pour on me children and riches and long life."[40] He is also the destroyer of evil spirits and discoverer of sorcerers. This man has come praying you accept him as your own O Bṛhaspati, taking (his enemies) in control, O Agni and Soma, you pierce (them).[41]

Another *mantra* is chanted at the consecration of a newly built house. "O House possessed of all desired (objects) each knot and band, each cord that is attached to thee, I with my speech loosen it just as Bṛhaspati disclosed the cave."[42] This chant hints at the story of Vala narrated in the *RV*. Just as Bṛhaspati broke Vala into pieces or opened Vala (cave) and entered it to drive out the hidden cows, similarly the worshipper wants to unite or open the knots to inaugurate the house.

Bṛhaspati as the creator or Prajāpati

In the *AV*, Bṛhaspati's philosophical aspect also is not left untouched. Quite a few *mantras* depict Bṛhaspati as the Supreme Being. This concept has been very well shown by the *Ṛgveda* seers. Now it is necessary to examine the concept

39. AV, XIX. 20.1. Tr. by Griffith.
40. Ibid. VII. 3`.1
41. Ibid., 1.8.2
42. Ibid., IX. 3.2

found in the *AV* and compare it with that in the *Ṛgveda* and trace the development of Bṛhaspati from the *Ṛgveda* down to the *Atharvaveda*.

We find one whole philosophical *sūkta* in the *AV* (IV. I) having Bṛhaspati as its deity. The *sūkta* contains seven *mantras* and Bṛhaspati's name occurs only twice in the fifth and the last *mantra*. Griffith remarks[43] about the *sūkta* as follows : "This introductory hymn is a *Brahmodyam* or enunciation in designed enigmatical language of cosmological and mystico-theological doctrine." In the views of Whitney:[44] "the hymn is quite out of the usual Atharvan style and is, as it were, doubtless intended to be very enigmatical; the commentator does not really understand it or illuminate its obscurities, but is obliged at numerous, points to give alternative guesses at its meaning ; and the translation offered makes no pretence of putting sense and connecting into its dark sayings."

The hymn has been translated by Satavalekar as well, but he also has not been able to give translation having link in its meaning This may be due to difficult construction of the *mantras* are due to jumping over of the ideas from one *mantra* to another. Traditionally the deity of the hymn is said to be Bṛhaspati and Āditya as well. Āditya is regarded as the deity of this hymn because the whole hymn gives description of the Sun. Bṛhaspati is eulogised in two of the *mantras* so he also is justifiably accepted as the deity of this *sūkta*. However, the central idea of the hymn may be given as follows. The first *mantra* perhaps describes the manifestations of *Brahman*. The word *brahman* occurring in this *mantra* has been interpreted by Sāyaṇa as 'the Supreme Brahman'. Griffith takes it as 'prayer' Whitney does not clearly explain the idea of this word. But from his translation it can be inferred that he takes it as the Sun. Whitney translates the *mantra* as follows : "the Brahman that was first born of the old (*purastāt* ; in the east) Vena hath unclosed from the well-shining edge (*simatas* ; horizon ?) ; he unclosed the fundamental nearest shapes (*viṣṭhā*) of it, the womb (*yoni*) of the existent and the non-existent." Satavalekar

43. *Hymns af the Atharvaveda*, Tr. by Griffith.
44. *Atharvaveda Saṁhitā*, Tr. by W.D. Whitney.

interprets the word *brahman* as 'the manifested brahman'. Sāyaṇa takes the word *vena* as the Sun which is the cause of rain and the light. Griffith and Whitney agree with Sāyaṇa. But Satavalekar explains it as *jñānī* the knower of Brahman. Some scholars differ on the interpretation of the word *budhnya* occurring in this and the fifth *mantra*. Sāyaṇa explains it as the worlds related to mid-sky. (*Budhnam antarikṣam, tatra bhavaḥ badhnyaḥ*). But in the fifth *mantra*, he changes his mind and explains this world as *budhnam mūlam tat sambandhi desāt rasātalādilakṣaṇāt ārabhya...vyāpnot*. Actually there seems to be no logical reason of explaining this word in two different ways. Sāyaṇa could have been able to manage if he would have translated it in the same way as done in the first *mantra*.

The second *mantra* jumps over to another subject—concerning *Vāk* or, according to Satavalekar, *buddhi* or intellect. Whitney and Griffith give very obscure translations Sāyaṇa's first interpretation of the first line appears to be better where he says that 'let this *Vāk* proceed first for the sake of the first creation.' This perhaps contains the idea that the *Vāk* should enter the beings that have come out of the first creation, viz, *Hiraṇya Garbha* or the manifested form of Brahman. The third *mantra* says that such omniscient first-born speaks of all the births of the gods. He brought out Brahman out of Brahman from the midst, downward and upward. This *mantra* perhaps conveys the idea of *pūrṇāt pūrṇamudacyate* found in the Upaniṣads. The *mantra* further describes the creation of the gods, etc., out of the Brahman. The next *mantra* says that abiding by the law of Nature (*Ṛtastha*) he established the heaven and the earth and fixed apart the (two great ones), the heavenly seat and the earthly space.

The fifth *mantra* contains the name of Bṛhaspati. The *mantra* has been translated by Griffith as: 'He from the depth hath been reborn for ever, Bṛhaspati the world's sole lord and ruler. From light was born the Day with all its lustre : through this let sages live endowed with splendour.'[45] In his footnotes he remarks that the depth means 'the depth of the ocean of air,

45. AV. IV, 1.5

the womb of the cloud in the shape of lightning'. He also identifies Bṛhaspati with Agni.

Griffith translates the word *budhnya* as 'depth'; Whitney translates it as 'fundamental.' Sāyaṇa says: *budhnam mūlam* and takes it as the nether region. But in the first *mantra* he says *budham antarikṣam*. Actually, this word has both the meanings. According to Yāska, *budhna* means *antarikṣa* because it holds waters.[46] *Halāyudha* gives the meaning of the word as 'the bottom of the tree, or the root place or the front portions.[47] In any case in the present context, the suitable meaning seems to be *antarikṣa*. Thus, the *mantra* contains the idea that god Bṛhaspati pervaded everything right from *antarikṣa* to the whole world. The second lines is still more important and discloses certain clues about the character of Bṛhaspatı. The line goes as follows; "From Light was born the Day that was lustrous, let the sages live endowed with lustre." Sāyaṇa makes distinction between the Sun and Day.[48] This does not seem to be appropriate. The Sun and the Day are one and the same. Thus, the birth of Day from Light means the birth of Sun from the Supreme Light. And that Supreme Light is Bṛhaspati (*samrāṭ* i.e. very well shining), the first-born, the manifested form of *Brahman* and so on. Satavalekar's translation and interpretation, where he says that Bṛhaspati was all pervading even before his birth, strengthens the above-mentioned point.[49] The next *mantra*, (i.e. the sixth *mantra* of the hymn *AV*. IV. I) narrates the creation, with so many others, of *Jñānin*. or sage or poet which in the *mantra* has been described as *Kavayaḥ* i.e., in the plural of the word *Kavi*.

46. *budhnamantarikṣaṁ baddhā asmin ghṛtā āpa iti vā.*
Yāska's *Nirukta*

47. *budhnaḥ (masculine) (badhnātīti, bandh bandhane, bandhe bradhibudhī ca iti nak budhādeśaśca) vṛkṣamūlaṁ, mūladeśaḥ. agrabhāgaḥ.*
—*Halāyudha*.

48. *yat yadā śukraṁ dīpyamānaṁ ahaḥ jyotiṣa'janiṣṭa dyoutamānāt sūryādutpannam abhūt.* —*AV*. IV. 1.5. Sāyaṇa*Bhāṣya*

49. AV *brahmavidyā prakaraṇa*, p. 24

The last *mantra* shows that Bṛhaspati is *paramātman* the Supreme Being, and after being bowed down if he is prayed with the feeling 'You are the creator of all;' then the wise God never injures him.[50] Thus, Bṛhaspati is the Supreme God, friend of gods, creator of all and the showerer of grace upon the worshipper.

Thus, the above hymn (*AV.* IV. 1) clearly establishes a very important aspect of god Bṛhaspati in the *Atharvaveda* so much so that he is eulogised to the extent of the position of Supreme Brahman in the hymns ascribed to Bṛhaspati in the *AV.* The deity is conferred upon such high esteem that a seer calls him as Supreme Soul. In another *mantra* Bṛhaspati is thus prayed by the worshipper : "Bṛhaspati is my Soul, he who is called the friend of man, dear to my heart."[51] The above mentioned hymn is a charm to secure power and long life and is addressed to Āditya. In this *mantra*, Bṛhaspati is called *Ātman* or soul which is omnipresent and omnipotent. Elsewhere in the *Ṛgveda*[52] Āditya or Sūrya is called Ātman. There the Sun is the soul of the transitory and the intransitory world, in the sense that everything is alive and active through the light and heat of the Sun. On the other hand, Bṛhaspati is the very life of ever-existing thing, transitory and intransitory. This shows that Bṛhaspati is the inner soul of the Universe, he is the highest soul, the Supreme *Brahman*.[53]

In one of the *mantras*, Bṛhaspati is described in such a way that it leads us to infer the position of Bṛhaspati as *Prajāpati*, the creator of the Universe. The hymn consists of a prayer, accompanying sacrifice for the attainment of a wish.

The *mantra* may be translated as follows : 'with purpose, O Bṛhaspati, with purpose you come near to us. Bestow on us luck and be swifts to hear our call.'[54] Here Bṛhaspati's concept

---

50. AV. IV. 1.7
51. Ibid., XVI. 3.5.
52. RV. X. 115.1.
53. *Bṛhaspati : Power of the Soul*, Ch. IX., Part II; pp. 336-37, in Aurobindo's *On the Veda*.
54. AV. XIX. 4.3

as the giver of luck is merely suggestive. Griffith translates the words Bṛhaspati as Prajāpati which does not seem to be appropriate.

Sāyaṇa interprets the words Bṛhaspati as *bṛhatmā devānām hitopadeśatvena pālakḥ* i.e. the protector on account of imparting noble precepts to the great gods. The seer prays Bṛhaspati to approach them so that the goddess of speech (who is in the form of the 'meaning, of every words sentence) also favours them accordingly. The words *atho bhagasya no dhehi* have been explained by Sāyaṇa as under : *bhagasya bhāgyam naḥ asmabhyam dhedi yaccha, etat sarvam bṛhaspaterābhimukhyena vinā na ghaṭata iti tadeva prārthyate.* The next *mantra* also strengthens the same point; i.e. Bṛhaspati has been taken as giver of desired objects. "O Bṛhaspati Āṅgirasa with favour regard this verse and this may settle purpose. May he, whence gods and deities had being, Kāma, attend us with his gentle guidance."[55] In this *mantra*, Bṛhaspati has been said to acknowledge the design and speech of the worshipper which conveys the idea that Bṛhaspati is over and above the speech and it is from him alone that speech springs forth. Thus, the later conception that speech (goddess Saraswatī) is the daughter of Prajāpati (who is none else than Bṛhaspati) and has very close relation with speech finds its beginning in this *Veda*. Sāyaṇa explains the second line of this *mantra* as : *yena bṛhaspatinaiva kāryeṣu susṭhu praṇīyamānā sambhūtā samatā aikamatyam prāptāḥ sakalā devetā yasya vaśe vartante.* This shows the superiority of Bṛhaspati over other gods.

In another hymn concerning the origin of some gods and the creation of man, one *mantra* points out the position of Bṛhaspati as *dhātā* or the creator.[56] This *mantra* hints at that state of the universe when there was no creation; there existed only unqualified or unmanifest Brahman. The seasons were not there, nor the creator of the Universe had come into form. Then, the unqualified or the *nirguṇa* Brahman became qualified or *saguṇa* through *tapas* which originated from *karman* i.e.

---

55. AV. XIX. 44.
56. Ibid. XI. 8.5

Brahman became 'active' to procreate ; and the result was that *tapas* came out of *karman*. Thus *karman* was called *jyeṣṭha* (i.e. supreme—literally 'first' or 'elder'), and was worshipped by all the gods—Dhātṛ and others.

The point that Bṛhaspati was the creator becomes clear from Sāyaṇa's commentary[57] as well as from Griffith's translation.[58] One more point seems to be noteworthy in this regard. Sāyaṇa and Griffith both take the word *dhātā* as a god different from Bṛhaspati. But from the construction of the *mantra*, *dhātṛ* may also be taken as the adjective of Bṛhaspati. If it be so, then Bṛhaspati is none else than the Creator who as mentioned above created the Universe and other gods who worshipped the greatest god or he may be compared to the Supreme Brahman who enters the bodies of the beings in the form of individual soul.[59]

Another non-metrical hymn, which is a prayer for protection from all damages that may threaten the worshipper from any quarter of the earth or the sky, suggests the highest position of Bṛhaspati amongst gods. "Bṛhaspati, joined by the Viśvedevas, protect me from the region of the Zenith. To him I go, in him I rest; this fort I seek for refuge. May he protect me, may he be my guardian ; I give my soul all hail ; into his keeping."[60] This *mantra* perhaps represents Bṛhaspati as residing in the highest region which man cherishes, and where Bṛhaspati will protect him, where Bṛhaspati is the last resort, and where the departed soul enters, because the *mantra* says : *tasmin krame tasmiñchraye tān puram praimi* meaning 'I enter him, I rest in him, I step into that abode.' Though such words are said for other gods also, e.g. Agni, Sūrya, Viśvakarman, Indra, etc , yet, in case of Bṛhaspati, the direction (*diśā*) in which he has been prayed for protection is the direction over and above. It could be suggested that Bṛhaspati resides in the highest abode where he is regarded as providing shelter to those souls who go there, having wor-

57. Sāyaṇa *Bhāṣya*..AV XI. 8 5.
58. Vide Griffith's Tr on AV. XI. 8.5.
59. AV. XI. P 30,
60. Ibid., XIX. 17.10,

shipped Bṛhaspati. It could also be suggested that this depicts Bṛhaspati's position as unqualified Brahman in whom enter all the beings at the time of final dissolution. But this is only an inference, a suggestion or at best a hypothesis. In another *mantra*, which is merely a prayer for obtaining security and peace on all sides, the seer desires that those sinners who vex the worshipper from the Zenith, let them extol Bṛhaspati with the Viśvedevas.[61] Actually, the epithet *viśvadevavantam* suggests a slightly different meaning i.e. consisting of all the gods. This *mantra* reveals two facts, firstly, Bṛhaspati occupies the highest direction, secondly he embodies all the gods, i.e. Viśvedevas. This shows the supreme position of Bṛhaspati.

The study of the *Atharvaveda* shows that here Bṛhaspati is depicted as the giver of various desired objects and as leader on to the right path. This Veda also depicts him as different from Agni. But the striking features of Bṛhaspati in the *Atharvaveda* are that he is depicted as Prajāpati or the creator and his relation is shown with magical incantations.

61. AV. XIX 18.10,

13

अथर्ववैदिक मन्त्र और सवयज्ञ

(श्रीमती) उर्मिला रस्तोगी

(Of the various religious practices prescribed in the AV. the *sava-yajñas* were performed to fulfil the desire to obtain the *svarga*. Derived from √su to squeeze, to inspire, the word *sava* signifies a sacrifice though, of course, the sacrifice of some special category. Both Sāyaṇa and Keśava have enumerated twenty-two *sava-yajñas*, yet there is no unanimity over their names till today. The author of the article has discussed the Atharvavedic *sava-yajñas* under three headings : (1) the *sava-yajñas* wherein some *odana* was offered as oblation; (2) the ones wherein oblation was in the form of some animal; and (3) finally, there are some *sava-yajñas* which prescribe the keeping of the *odana* etc. in some *śālā*, i. e, cottage. The article describes in brief the system of performance of the *sava-yajñas* on the basis of the authority of Kauśika Sūtra and Sāyaṇa. Ed.)

अथर्ववेद के विवेचनात्मक अध्ययन से यह तो स्पष्ट हो जाता है कि अथर्ववेद के अनुयायी जादू-टोनों का प्रयोग करते थे तथा यज्ञीय कर्मकाण्ड से परिचित थे परन्तु वैदिक धर्म के अन्तर्गत प्राप्त होने वाले यज्ञ-यागादि के मंत्रों तथा जादू-टोनों के मंत्रों के मध्य विभाजन रेखा खींचना इतना कठिन हो गया कि इन सबको कर्मकाण्ड का विषय मान लिया गया। अथर्ववेद में वर्णित कर्मकाण्ड में यज्ञीय-विधि की न्यूनता है और संभवतः इसी कारण अथर्ववेद का श्रौतसूत्रों में कोई महत्वपूर्ण स्थान नहीं है। इसके विपरीत गृह्यसूत्रकारों को

इस वेद में पर्याप्त सामग्री उपलब्ध हुई। अतः परिणामस्वरूप गृह्यसूत्रों में अथर्ववेद के बहुत से अंश ज्यों के त्यों लिए गए हैं।[1]

अथर्ववेद में प्राप्त यज्ञों के अध्ययनार्थ हमें अथर्ववेद पर उपलब्ध सायण-भाष्य के साथ-साथ गोपथ ब्राह्मण, कौशिक सूत्र तथा वैतान सूत्र का सहारा लेना आवश्यक है। यद्यपि कोई भी ग्रन्थ अपने में सम्यक्तया पूर्ण नहीं है। परन्तु अन्योन्याश्रय से जटिल विषय भी सरल बन जाते हैं। यहां यह बताना भी अनुपयुक्त न होगा कि यहां कौशिक सूत्र तथा सायण को ही आधार रखा गया है। विभिन्न ग्रन्थों के अध्ययन से यह स्पष्ट हो जाता है कि अथर्ववेदीय यज्ञों में सभी प्रकार की सामग्रियां प्रयुक्त होती थीं। यज्ञ एक ही अग्नि[2] में किए जाते थे तथा इन्हें एक ही पुरोहित करता था।[3] इन यज्ञों में पुरोहित को बहुत ही सम्माननीय पद प्राप्त था। पुरोहित को सर्वस्व माना जाता था। वह यज्ञ की रक्षा करने वाला, ब्रह्मवेदज्ञ तथा राक्षसों से रक्षा करनेवाला कहा गया है।[4]

अथर्ववेद में प्राप्त धार्मिक कृत्यों को चार भागों में विभक्त किया जा सकता है (i) भैषज्यानि आदि कृत्य, (ii) हवि सम्बन्धी कृत्य अर्थात् किसी विशिष्ट हवि के नाम से प्रचलित हवि वाले, (iii) सवयज्ञ तथा (iv) गृह्य कर्म यथा गर्भाधान, पुंसवन आदि। इन सभी यज्ञों से यजमान प्रत्येक प्रकार का सांसारिक सुख प्राप्त कर सकता था। परन्तु सांसारिक सुख और कामनाएँ ही अथर्ववैदिक लोगों का लक्ष्य नहीं था। ये लोग नश्वर सुख के साथ-साथ स्वर्गिक सुख के भी इच्छुक थे। संभवतः सव-यज्ञों के अनुष्ठान की पृष्ठ-भूमि

---

1. डॉ० राजछत्र मिश्र, अथर्ववेद में साहित्यिक तत्त्व—भूमिका पृ० ङ.
2. श्रौतयज्ञों को सामान्यतः गार्हपत्य, आह्वनीय, अन्वाहार्यपचन पर किया जाता था।
3. Dr. V. M. Karambelkar, The Atharvavedic Civilization pp. 168-170
4. अथर्ववेद परिशिष्ट 2, राष्ट्रसंवर्गः—

अथर्वा रक्षते घोरं अद्भुतं शमयेत्तथा।
अथर्वा रक्षते यज्ञं यज्ञस्य पतिरङ्गिराः॥
दिव्यान्तरिक्षभौमानामुत्पातानामनेकधा।
शमयिता ब्रह्मवेदज्ञः तस्माद्दक्षिणतो भृगुः॥
ब्रह्मा शमयेन्नाध्वर्युर्नच्छन्दोगो न बह्वृचः।
रक्षांसि रक्षति ब्रह्मा ब्रह्मा तस्मादथर्ववित्॥

में उनकी यही स्वर्ग-कामना निहित है।[5]

'ये सव यज्ञ कितने हैं तथा कैसे सम्पन्न किए जाते थे' — इस विषय में प्रवेश करने से पहले 'सव' शब्द के अर्थ का स्पष्टीकरण आवश्यक है। 'सव' शब्द √'सु' अथवा √'सू' अभिसवे प्रेरणे से सोमरस निचोड़ने तथा प्रेरणा के अर्थ में व्युत्पन्न हुआ है।[6] यह शब्द 'सोमाहुति' तथा 'यज्ञ के' अर्थ में भी लिया गया है।[7] महाभारत में तो 'सत्र' के लिए 'सव' शब्द का प्रयोग प्राप्त है।[8] आपस्तम्ब ने 'सव' शब्द को उन यज्ञों के अर्थ में लिया है जिनमें सोमरस निकाला जाता है। इनके अनुसार तो अभिषेक सम्पन्न करने वाले एकाह-यज्ञों को सामान्य रूप में 'सव' कह देते हैं। इनके पीछे कामना पूर्ति का लक्ष्य रहता है।[9] सव यज्ञों का विशेष यज्ञों के रूप में वर्णन तैत्तिरीय ब्राह्मण तथा कौशिक सूत्र में आया है।[10] कौशिक सूत्र में तो सवयज्ञों को दक्षिणाएं देने का माध्यम कहा है। इस समस्त अध्ययन से यह तो स्पष्ट है कि सवयज्ञ प्रेरणा देने वाले यज्ञ हैं और शायद अथर्ववेद में स्वर्गप्राप्ति की प्रेरणा देने वाले यज्ञों को 'सव' एक विशिष्ट नाम दे दिया गया।[11] शैन्डे महोदय के शब्दों में सोम यागों का

---

5. डॉ० राजछत्र मिश्र, उपरिवत पृ० 86-7
   N J. Shende, The Religion and Philosophy of Atharvaveda p. 190
6. वाचस्पत्यम् षष्ठोभाग: पृ० 5262; (Sanskrit Dictionary), p. 632 Suryakanta ; Sanskrit English Dictionary p. 1190, Monier Williams ; Halāyudhakoşa p. 701 ; A Dictionary of Vedic Rituals-Śrauta Section p. 817-Chitrabhanu Sen. Also Cf तै. सं. V 6.3.2 अस्मै सवान् प्रयच्छन्ति, त एनं सुवन्ते।
7. उपरिवत् : The Practical Sanskrit English Dictionary, p. 974-V.S. Apte ; Concise Sanskrit English Dictionary p. 1116, Vidyadhara Sharma ; नानार्थसंग्रह: p. 344 ; वैजयन्ती-कोश: (3.6.82) p. 65
8. Mahābhārata I. 94.25, राजसूयाश्वमेधाद्यै: सोऽयजत् बहुभि: सवै:।
9. आप० श्रौ० XVII.19.11. ; XXII.25-28
10. तै. ब्रा. II. 7 ; कौ० सू० 60-68
11. कौ० सू० 66.12 Also see, Gonda. Jan 'The Savayajñas', Introduction pp. 11-13

प्रतीकात्मक रूप होने के कारण संभवतः ये यज्ञ सव यज्ञ कहलाये। ये सव-यज्ञ वाजपेय तथा अग्निष्टोम यज्ञों से श्रेष्ठ कहे गये हैं तथा इन्हें वैदिक यज्ञों के समान ही प्रभावयुक्त माना गया है।[12]

सवों की संख्या—तै० ब्रा०[13] में पांच सवों का उल्लेख है जिनके नाम हैं बृहस्पति, वैश्य, ब्राह्मण, सोम तथा पृथी सव। अथर्ववेद पर लिखित सायण-भाष्य में सव यज्ञों की संख्या बाईस बताई गई है। सायण ने इनको नित्य, नैमित्तिक तथा काम्य भेद से तीन भागों में विभक्त किया है। ये सव हैं—ब्रह्मौदन, स्वर्गौदन, चतुःशराव, ओदनसव, शतौदन, अविसव, अजौदन, पञ्चौदन, ब्रह्मास्यौदन, अतिमृत्यु, अनडुत्, अनड्वाही, कर्की, पृश्नि, पृश्निगौ, पौन:शिल, पवित्र, उर्वरा, ऋषभ, वशा, शाला तथा बृहस्पति।[14] केशव[15] ने भी बाईस सव गिनवाये हैं।

यहाँ हम देखते है कि सायण ने ओदन और बृहस्पति सवों को बाईस सवों के अन्तर्गत गिनवाया है जबकि केशव ने ओदनसव का उल्लेख भी नही किया और इसके स्थान पर इन्होनें एक और 'वशा' सव गिनवाया है। एन० जे० शैन्डे महोदय ने अपनी पुस्तक The Foundation of Atharvanic Religion में बृहस्पति सव का उल्लेख नहीं किया। इन्होनें इस पुस्तक में ओदन सव गिनवाया है परन्तु अपनी अन्य पुस्तक The Religion and Philosophy of the Atharvaveda में इन्होनें केशव की भांति ओदन सव ही गिनवाया है बृहस्पति सव नहीं। यहाँ यह ध्यानार्ह है कि ओदन तथा बृहस्पति दोनों ही सवों में अथर्ववेद के ग्यारहवें काण्ड के तीसरे सूक्त के मंत्रों का विनियोग है। केशव के मतानुसार बृहस्पति सव केवलमात्र अभिचार का

---

12. N. J. Shende, The Religion and Philosophy of Atharvaveda p. 190.
13. तै० ब्रा० II 7.1.2; 2.2; 3.3; 4.1; 5.1
14. अ० वे० I 31—अत्र नित्यनैमित्तिककाम्यभेदेन द्वाविंशति सवयज्ञाः विहिताः। ते च ब्रह्मौदनस्वर्गौदनचतुःशरावसवौदनसवशतौदनसवद्वयाजौदन-पञ्चौदनब्रह्मास्यौदन [अति] मृत्युसवानडुत्सवद्वयकर्कीपृश्निद्वयपौनःशिल-पवित्रोर्वरऋषभवशाशालबृहस्पतिसवाख्याः।
15. केशव—कौ० सू० 64-66 पर—द्वाविंशातिसवाः···सवयज्ञानां परिगणनं क्रियते-ब्रह्मौदनस्वर्गौदनचतुःशरावाजौदनपञ्चौदनशतौदनब्रह्मास्यौदनाति-मृत्युअनड्वाहकर्कपृश्निपृश्निगापौनःशिलपवित्रोर्वराऋषभानड्वाहवशावशा-शालाबृहस्पतिभिचाराः।

इच्छुक यजमान ही करता है (अभिचारकामस्य)। अतः स्पष्ट है कि केशव तथा शैन्डे ने दोनों सवों को एक स्वरूप का मानकर एक ही सव गिनवाया है। दूसरी ओर हम देखते है कि यद्यपि वशा-सव में दो विभिन्न सूक्तों (अ० वे० 10.10; 12.4) का विनियोग है परन्तु सायण ने इन्हें एक ही सव में लिया है जबकि केशव तथा शैन्डे ने दो वशा-सव गिनवा दिये हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि शायद अभिचार को महत्व देने के लिए सायण ने बृहस्पति-सव को एक विशेष सव माना है और दीक्षा, हवि, यजमान की इच्छा आदि सभी की समानता होने के कारण 'वशा' को एक ही सव माना है।

सवों के नाम से सम्बन्धित एक ध्यानार्ह बात यह है कि शैन्डे ने अपनी एक पुस्तक[16] में 'अनड्वाही सव' का शीर्षक 'Bull' दिया है और पादटिप्पणी[17] में कहा है कि यह गाय अथवा बैल हो सकता है जबकि अपनी अन्य पुस्तक[18] में इन्होंने इसे 'गोसव' कहा है।

प्रस्तुत प्रसङ्ग में 'चतुःशराव' (चार शराव ओदन से सम्पन्न होने वाला यज्ञ) तथा 'अविसव' (अवि तथा ओदन की हवि से किया गया यज्ञ) के विषय में स्पष्टीकरण करना भी नितान्त आवश्यक है। कौशिक सूत्र में चतुःशराव[19] सव के एक दम बाद अवि के चार पैरों तथा नाभि पर अपूप रखने का विधान प्राप्त है। संभवतः इसी आधार पर भ्रमित हो ह्विटने महोदय[20] 'चतुःशराव' को अविसव के अन्तर्गत मानते हैं। यद्यपि शैन्डे[21] ने भी पादटिप्पणी में इन दोनों को एक ही माना है परन्तु अपनी पुस्तकों में इन्होंने इन्हें दो पृथक् सवों के रूप में ही गिनवाया है।

हम देखते हैं कि सायण ने 'आशानम्' शब्द से प्रारम्भ होने वाले अ० वे० I.31 सूक्त में कहीं भी अजा का निर्देश नहीं दिया। कौ० सू० के यद्राजानः इत्यवेक्षति[22] सूत्र में 'यद्राजानः' मन्त्र अथर्ववेद के तीसरे काण्ड के 29वें

---

16. Dr. N. J. Shende, The Foundation of Atharvanic Religion p. 204.
17. उपरिवत् पा० टि० 1
18. Dr. N. J. Shende, The Religion and Philosophy of the Atharvaveda p. 197.
19. कौ० सू० 64.1
20. Harvard Oriental Series 7, p. 155.
21. Dr. N. J. Shende, The Foundation of Atharvanic Religion p. 199 Fn. 1.
22. कौ० सू० 64.2.

सूक्त का प्रथम मन्त्र है। इस सूक्त के मन्त्रों का विनियोग 'अविसव' में ही किया गया है। इस सूक्त की भूमिका में सायण कहते हैं कि ओदनसव में अजा के पांच अवयवों पर पाँच अपूप रखने का विधान है।[23] यहां सायण के ओदन-सव कहने का अभिप्राय है 'अजौदन'। अतः हम देखते है कि ये दो सव अपनी विशिष्ट हवि वाले दो पृथक् सव हैं।

इन सवों में हविष् पदार्थ का भी अपना ही एक विशिष्ट स्थान है। इनमें से दस सव ऐसे हैं जिनमें केवल व्रीही या यव[24] अर्थात् किसी भी प्रकार के चावल का पकाया हुआ ओदन हविरूपेण दिया जाता है; छः[25] सवों में गौ अथवा उसका वत्स, तीन[26] सवों में ओदन सहित अज तथा दो[27] सवों में बैल का यजन होता है। इनके अतिरिक्त 'शाला-सव' अपने ही प्रकार का एक अन्य सव है जिसमें 'घर' का दान किया जाता है। इस प्रकार हवि सामग्री की दृष्टि से ये सव पांच प्रकार के हैं परन्तु प्रस्तुत लेख में इन्हे तीन शीर्षकों में बद्ध किया गया है—(क) ओदन हवि से सम्पन्न होने वाले सव (ख) पशु तथा ओदन हवि से सम्पन्न होने वाले सव तथा (ग) शाला-शव। यद्यपि इन सवों में अपूप, आमिक्षा तथा पुरोडाश अर्पण करने का भी विधान है परन्तु अधिक बल ओदन पर ही दिया गया है।

(क) ओदन से सम्पन्न होने वाले यज्ञ

ओदन हविष् से सम्पन्न होने वाले सवों का अपना ही एक प्रकार है। कुछ आचार्यों के मत में ये सव उदगयन में किए जाते हैं।[28]

(अ) ऋत्विजवरण—सोमाहुतियों के निवृत्त्यनन्तर यजमान ब्राह्मण ऋत्विज (ब्रह्मा) का यजन करता है। यह ऋत्विज ऐसा विशिष्ट ऋषि हो जिसके तीन पूर्वज विद्या, चरित्र तथा शील से सम्पन्न हों। सवों की दक्षिणारूप में

---

23. यद् राजान इति पञ्चर्चेन औदनसवे कर्मणि पश्ववयवेषु पञ्चापूपनिधानं निरुप्तहविरभिमर्शनादिकं च कुर्यात्।
24. ब्रह्मौदन, स्वर्गौदन, चतुःशराव, ब्रह्मास्यौदन, अतिमृत्यु, ओदनसव, पवित्र, पौनःशिल, उर्वश, बृहस्पति।
25. शतौदन, पृश्नि, पृश्निगौ, कार्की, वशा, अनडुत्वशा।
26 अविसव, अजौदन, पञ्चौदन।
27. अनडुह् तथा ऋषभ।
28. कौ० सू० 67.4 उदगयन इत्येके।

'सुधातु' का वर्णन प्राप्त है।[29]

(आ) **दीक्षा**—ओदन हविष् से यजन किए जाने वाले सवयज्ञों में दीक्षा का अपना ही स्वरूप है। सर्वोत्तम दीक्षा तो एक मास अथवा बारह रात्रियों की मानी जाती है।[30] कुछ आचार्यों के मत में यह तीन रात्रियों[31] की भी हो सकती है और कुछ आचार्य तो इसे एक दिन में समाप्त करने का निर्देश देते हैं।[32] यहाँ यह निर्दिष्ट है कि यजमान ब्रह्मचर्य-व्रत का पालन करे, हविष् पदार्थों को खाये[33] तथा पृथिवी पर नीचे ही सोये।[34] यात्रा के लिए जाने वाला यजमान अपने केश, श्मश्रु, बाल (रोम) तथा नख कटवाये यजमान-पत्नी अपने केश न कटवाये, [35] इस दिन यजमान तथा यजमान-पत्नी स्नान करें, सुन्दर वस्त्र पहने तथा सुरभियुक्त हो उपवास करें।[36] यज्ञोपवीती यजमान यज्ञीय दिवस पर अग्नि का मन्थन करता है।

(इ) **इध्म आदि सामग्रियों का संकलन**—सवयज्ञों में पूर्वाह्न में इध्म तथा उदपात्र लाने का विधान है। ऋत्विज पूर्व दिशा से छायादार (शान्त) वृक्ष की इध्म लाता है।[37] तदन्तर वेदी-स्थान को साफ करता है, उसका प्रोक्षण कर उस पर बर्हिस बिछाता है और उस पर जल का पात्र लाकर रखता है।[38] यहाँ पुरस्ताद् तथा आज्य भागों के होम का विधान है।[39]

प्रस्तुत सवयज्ञों में हवि कूटने के लिए उलूखल, मुसल तथा बिछाने के लिए चर्म लाने का भी विधान है। यह चर्म बैल या रोहित-मृग का होता है।

---

29. कौ० सू० 67.1-3. संभृतेषु साविकेषु संभारेषु ब्राह्मणमृत्विजं वृणीत। ऋषिमार्षेयं सुधातुदक्षिणमनैमित्तिकम्। एष ह वा ऋषिरार्षेयः सुधातुदक्षिणो यस्य त्र्यवराध्याः पूर्वपुरुषाः विद्याचरणवृत्तशीलसम्पन्नाः।
30. उपरिवत् 67.9 मासपरार्ध्या दीक्षा द्वादशरात्री वा।
31. उपरिवत् 67.10 त्रिरात्र इत्येके।
32. उपरिवत् 67.14. अहनि समाप्तमित्येके।
33. उपरिवत् 67. 11. हविष्यभक्षा स्युर्ब्रह्मचारिणः।
34. उपरिवत् 67.12. अधः शयीरन्।
35. उपरिवत् 67.15-16. यात्रार्थं दातारौ वा दावा केशश्मश्रुरोमनखानि वापयीत। केशवर्जं पत्नी।
36. उपरिवत् 67.17. स्नातावहतवसनौ सुरभिणौ व्रतवन्तौ कर्मण्युपवसतः।
37. उपरिवत् 67.20. पूर्वाह्णे बाह्यतः शान्तवृक्षस्येध्मं प्राञ्चमुपसमाधाय।
38. उपरिवत् 67.21. परिसमुह्य पर्युक्ष्य परिस्तीर्य बर्हिरुपदपात्रमुपसाद्य...।
39. उपरिवत् 67.22. नित्यान्पुरस्ताद्धोमाञ्हुत्वाज्यभागौ च।

इस चर्म को बिछाते समय इसका ग्रीवा भाग पूर्व की ओर तथा लोम-भाग ऊपर की ओर रखा जाता है।[40]

इन सवयज्ञों में दो पवित्र आसन बनाये जाते है जो समान माप वाले दर्भ घास से बनाये जाते हैं तथा इनका अभिमार्जन भी किया जाता है।

(ई) अग्नियों का पुनराधान —अग्नियों के पुनराधान का इच्छुक अथवा सवयज्ञों के यजन का इच्छुक यजमान प्रत्येक वर्ष ब्रह्मौदक अग्नि को दीप्त करता है। ऐसा वह निरन्तर करता है सवयज्ञों के लिए औपासन नाम से विख्यात सवाग्नि तथा सेनाग्नि नाम की दो अग्नियों का मन्थन किया जाता है। सर्व-प्रथम इसमें 'देवहेडन'* से आज्य आहुत किया जाता है और तदनन्तर इस पर समिध अथवा शकल रखे जाते हैं। इस अग्नि मे यजमान किसी भी इच्छा की पूर्ति के लिए एक, दो अथवा कितने भी सवयज्ञ कर सकता है।[41] अग्न्याधान कर्म में वह अथर्ववेद XI.1. के पहले चार मंत्रों से क्रमशः मन्थन, प्रगटधूम, उत्पन्न तथा सामिध्यमान अग्नियों का अभिमंत्रण करता है।[42]

(उ) हवि-बनाने की तैयारी*—(i) जल लाना तथा व्रीही को कुम्भी में रखना—हवि पकाने के लिए जल की आवश्यकता पड़ती है। अतः ऋत्विज अग्न्याधान के कार्य से निवृत्त होकर 'परेहि नारी' [43] मन्त्र से स्त्री को अनु-गुप्त तथा अलंकृत जल जाने के लिए संप्रैष देता है तथा आती हुई स्त्री को 'एमा अगुः'[44] मन्त्र से अनुमन्त्रित करता है। तदनु वह यजमान पत्नी को संप्रैष देता है।[45] वह जल ग्रहण करती है[46] तथा उसे पकड़ती[47] है। इस समय ऋत्विज 'इयं मही[48]' मंत्र से चर्म बिछाता है और तदनु यजमान, उसके पुत्र

---

40. कौ०सू० 67.23...वानडुहं वा रहितं चर्म प्राग्ग्रीवमुत्तरलोम परिस्तीर्य

41. उपरिवत् 60.1-10 अग्नीनाधास्यमानः सवान्वा दास्यन् संवत्सरं ब्रह्मौ-दनिकमग्निं दीपयति। अहोरात्रौ वा। यथाकामी वा। संवत्सरं तु प्रशस्तम्। सवाग्नि सेनाग्नी तादर्थिकौ निर्मथ्यौ वा भवतः। औपसनौ चोमौ हि विज्ञायेते। तस्मिन्देवहेडनेनाज्यं जुहुयात्। समिधोऽभ्यादध्यात्। शकलान्वा। तस्मिन् यथाकामं सवान्ददात्येकं द्वौ सर्वान्वा।

42. उपवरित् 60.19;22-4.

43. अथर्ववेद XI.1.13

44. अ० वे० XI.1.14

45. उपरिवत् XI.1.14b

46. उपरिवत् XI.1.14d

47. उपरिवत् XI.1.15

48. उपरिवत् XI.1.8

* द्र० कौ० सू० 60.24; 62.4; 10-14; 16-17.

तथा पत्नी को बुलाता है, उदपात्र को मंत्रेण'[49] चर्म पर रखता है तथा स्थिर कर देता है।[50] "प्राची प्राचीम्"[51] मन्त्र का उच्चारण करके सभी इसे घेर कर बैठ जाते[52] हैं। तदनु इसका उपस्थापन[53] किया जाता है। इस पर पवित्रों से जल छिड़कने का भी विधान प्राप्त है।

इसके पश्चात् वह दर्भों के अग्रभाग से चर्म तथा हविष् का प्रोक्षण करता है तथा व्रीही के तीन भाग करता है।[54] पितरों के भाग से श्राद्ध देता है, मनुष्य के भाग को ब्राह्मणों को खिला देता है तथा देवभाग को कुम्भी में डाल देता है।[55] अब यजमान तथा यजमानपत्नी पुत्र सहित उस कुम्भी का स्पर्श करते हैं।[56] इस समय ऋत्विज यजमान से तीन वर चुनने के लिए कहता है[57] जिनमें से प्रथम वर यजमान चुनता है और अन्य दो वर यजमान पत्नी चुनती है।

(ii) **हविकण्डन**—ऋत्विज प्रक्षालित उलूखल, मुसल तथा शूर्प को चर्म पर रखता है[58] तथा इन्हें मन्त्र से ग्रहण करता है।[59] कुम्भी में से उलूखल मे व्रीही को डालता है,[60] यजमान पत्नी मुसल उठाती है[61] तथा उन्हें कूटती है।[62] अब वह शूर्प लेकर[63] व्रीही से तुषों को अलग करती है[64] अवक्षिण व्रीही का अभिमर्शन करती है,[65] व्रीही को पानी लगाती है और पुनः उसे साफ करती है।[66]

(iii) **हविश्रपण**—व्रीही के साफ हो जाने पर कुम्भी का आलेपन किया जाता है। अग्नि पर कुम्भी को रखकर उसमें व्रीही डाली जाती है। इस समय वह दर्भ लाने के लिए दात्र लेता है।[67] दर्भ काटकर लाता है,[68] तथा उसे वहां बिछाता है।[69] इस समय मन्त्र से यजमान कुम्भी को उतारता है,[70] अग्नि प्रदक्षिणा करता है[71] और फिर उस कुम्भी, को बर्हिस् पर रख देता

---

49. अ० वे० XI.1.15b
50. उपरिवत् XII.3.4
51. उपरिवत् XII.3 7
52. उपरिवत् XII.3.7-10
53. उपरिवत् XII.3.11
54. उपरिवत् XII.1.5
55. उपरिवत् XI.1.6
56. उपरिवत् XII.3.16
57. उपरिवत् XI.1.10c
58. उपरिवत् XI.1.9; XII.3.14
59. उपरिवत् XI.1.10
60. उपरिवत् XI.1.7
61. उपरिवत् XII.3.15
62. उपरिवत् XI.1.9b; XII.3.18
63. उपरिवत् XI.1.11; XII.3.19c
64. उपरिवत् XI.1 11c;XII.3.19d
65. उपरिवत् XII.3.20
66. उपरिवत् XI.1.12
67. उपरिवत् XII.3.31
68. उपरिवत् XII.3 31b
69. उपरिवत् XII.3.32
70. उपरिवत् XI.1.21; XII 3.35
71. उपरिवत् XI.1.22

है ।[72] आज्य से उपस्तरण[73] कर उसका अभिमंत्रण करता है ।[74]

हविश्रपण के बाद कुम्भी पर दर्वि को रखता है। कुम्भी में से ओदन को एक बर्तन में डाला जाता है। अग्नि के पास लेजाकर उसके तीन भाग किए जाते हैं। यजमान अपनी पत्नी तथा पुत्र के साथ उसका स्पर्श करता है, ये इसे ऊपर उठाते हैं तथा अग्नि को इसके चारों ओर घुमाते हैं।[75] तदनु इस पर आज्य[76] तथा रस डाला जाता है।[77]

(ऊ) **हविस् को दक्षिणा सहित ब्राह्मणों को देना**— इस ओदन के ऊपर सुवर्ण[78] तथा अग्रभाग में सुवर्ण सहित हाथ का बनाया वस्त्र रखा जाता है।[79] चार भृगु तथा आङ्गिर गोत्र के ऋषियों को बुलाया जाता है[80] तथा उनके हाथ धोने के लिए जल लाया जाता है।[81] इस समय पुरोहित अग्नि में तुष[82] को, फलीकरण[83] तथा अन्य[84] अवाञ्छित को फेंकता है तथा अन्त में आज्य की आहुति डालता है।[85]

ऊपर वर्णित यज्ञ की यह समस्त प्रक्रिया किसी एक विशेष सवयज्ञ की नहीं है प्रत्युत ओदन हवि वाले सब सवयज्ञों की है जैसा कि निर्देश है कि यह ब्रह्मौदन सव है। शैन्डे महोदय[86] ने सायण को आधार मानकर ब्रह्मौदन तथा स्वर्गौदन सवों को दो पृथक् सूक्तों (XI.1; XII.3) से निर्दिष्ट किया है जबकि तथ्य यह है कि ओदन सवों के अनुष्ठानार्थ दोनों ही सूक्तों के मंत्रों का विनियोग किया गया है। या फिर, हम यह कह सकते हैं कि ब्रह्मौदन सव समस्त ओदन को हविष् रूप में संपन्न करने वाले सवयज्ञों का प्रकृति याग है[87]

---

72. अ० वे० XII 3.32
73. अ० वे० XII 3.37
74. उपरिवत् XII.3 38
75. उपरिवत् XII.4.3
76. उपरिवत् XI.1.31c; XII.3.45c
77. उपरिवत् XII.3.41, 44
78. उपरिवत् XI.1.28; XII.3.50
79. उपरिवत् XII.3·51
80. उपरिवत् XI.1.25
81. उपरिवत् XI 1.27
82. उपरिवत् XI.1.29
83. उपरिवत् XI.1.29b
84. उपरिवत् XII 3.54
85. उपरिवत् IV.14.5; XI.1.36
86. Dr. N J Shende, The Religion and Philosophy of Atharvaveda pp190, 193;—The Foundation of Atharvanic Religion pp. 196-7.
87. शतपथ ब्राह्मण पर वेदार्थप्रकाश टीका में सायण, कर्मणां वैकृतानां कर्मणां विध्यादिविध्यन्तवती प्रकृतिः । यत्र पुनः विध्यादिमात्रमस्ति विध्यन्तो नास्ति सा विकृतिः । तु० Dr. Mrs. Urmila Rustagi, Thesis. The Ritual of Darśapūrṇamāsa pp. 19-20.

जो यज्ञ के समस्त अङ्गों का विशद विवरण प्रस्तुत करता है जबकि अन्य सवयज्ञ विकृति याग[88] हैं जो अपने विशिष्ट नियमों का ही वर्णन देते हैं। यद्यपि गणना में ओदन की हवि वाले ये यज्ञ दस हैं[89] परन्तु इनमें कुछ अपनी ही विशिष्टताएं हैं।

इनकी प्रमुख विशेषतां इन सवयज्ञों में अभिमन्त्रित विभिन्न अभिमंत्रण मंत्र हैं। 'चतुःशराव' सव में बनाए गए ओदन का यजमान द्वारा आशानम्' (अं० वे० I.31.1) मंत्र से, 'अतिमृत्युसव' में 'यमोदनम्' (अ० वे० IV.35.1) से 'पवित्रसव' में 'पुनन्तु मा देवयजा' (अ० वे० IV.19.1)' से, 'पौन शिल' में 'मधुना संयुतं यवम्' (अ०वे० IV.30.1) से तथा' उर्वरा' सव में 'कः पृश्निम्' (अं० वे० VII.104.1) मंत्र से अभिमंत्रण विहित है। 'ब्रह्मास्यौदन' सव के लिए अ० वे० IV.34 तथा बृहस्पति और ओदन सवों के लिए अ० वे० XI 3 के मंत्रों के विनियोग का निर्देश है।

यद्यपि दीक्षा, ऋत्विजवरण, इध्माहरण, हविकण्डन, श्रपण आदि कर्मों में नियमों का साम्य प्राप्त है तथापि कुछेक ओदन सवों का हवि के विषय में अपना ही वैशिष्ट्य है। स्वर्ग प्राप्ति तथा कामुक इच्छाओं के पूर्त्यर्थ किए जाने वाले ब्रह्मास्यौदन सव में पके हुए ओदन पर कुल्या तथा ह्रद बनाए जाते है। कुल्याओं में रस, घी आदि तथा ह्रदों में अण्डाकृति पुष्प भरे जाते हैं।[90] 'पौनःशिल' सव में ओदन में मधु मिलाया जाता है।[91] पवित्र सव[92] में व्रीही तथा यव से भिन्न प्रकार का कृशर चावल पकाया जाता है।

डॉ० कर्मबेलकर[93] ने यद्यपि ब्रह्मौदन सव का विस्तृत वर्णन प्रस्तुत किया है परन्तु कुछ स्थानों पर भ्रांति का आभास होता है। यथा इनकी पुस्तक के अनुसार ओदन पकने पर गोदोहन होता है तथा उस ओदन पर दूध डाला जाता

---

88. द्र० पा० टि० 87.
89. पा० टि. 24.
90. कौ० सू० 66.6 ; 8-10 ब्रह्मास्यौदने ह्रदान्प्रतिदिशं करोति। तदभितश्चतस्त्रो दिश्याः कुल्याः। ता रसैः पूरयति। पृथिव्यां सुरयाद्भिराण्डीकादिवन्ति मन्त्रोक्तानि प्रतिदिशं निधाय।
91. उपरिवत् 66.15—'मधुना°' इति पौनःशिलं मधुमन्थं सहिरण्यं संपातवन्तम्।
92. उपरिवत् 66.16—'पुनन्तु°' इति पवित्रं कृशरम्।
93. Dr. V. W. Karambelkar, The Atharvavedic Civilization pp. 216-7

है ।[94] हवि तैयार करने के कर्म में व्रीही को तीन भागों में विभक्त करने का विधान प्राप्त है जिसमें से एक भाग मनुष्यों के लिए विहित है जिसे ब्राह्मणों को खिलाया जाता है ।[95] यहां कर्मवेलकर महोदय ने गोदोहन तथा हवि में दूध मिलाने की बात अनाघृत कही है । और इन्होंने ब्राह्मणों को निर्दिष्ट न कर 'मनुष्यों को खिलाया जाता है' ऐसा कहा है । यद्यपि उन्होंने मन्त्रों को उद्धृत किया है परन्तु पुस्तक में दिया गया इस सब का सम्पूर्ण वर्णन मन्त्रों पर आधृत न होकर कौशिक सूत्र पर ही आधृत है । दोनों ही पुस्तकों में ये दोनों कर्म नहीं आते ।

दूसरी ओर, डा० शेन्डे[96] द्वारा प्रस्तुत सवयज्ञों का वर्णन मन्त्रों पर आधृत है जो कर्म प्रक्रिया को पूर्णतः स्पष्ट नहीं कर पा रहा है ।

मन्त्रविनियोग के प्रसंग में ब्लूमफ़ील्ड[97] का यह कथन कि 'मन्त्रों का विनियोग बहुत खींचकर किया गया है तथा यह मन्त्रों के मूलरूप में सन्देह उत्पन्न करता है' बहुत आपत्तिजनक है । डा० शेन्डे[98] ने भी ब्लूमफील्ड के मत का खण्डन किया है तथा सभी ऋचाओं के प्रयोग को सुष्ठु और कर्मानुकूल बताया है ।

अब हम यहाँ कर्मप्रसंग में मन्त्रों के विनियोग पर एक दृष्टि डालते है । जलपात्र को लाने तथा देवभाग को कुम्भी में डालने के कर्म में[99] हम देखते है कि मन्त्र-विनियोग बहुत ही सुष्ठुरूपेण किया गया है । हम कर्मों के अनुकूल यहाँ मन्त्रों के क्रम में परिवर्तन देखते है । दर्शनीय है कि केवल मन्त्रक्रम में ही परिवर्तन नहीं परन्तु सूक्त-क्रम में भी परिवर्तन है । जल लाने और ग्रहण करने में अ० वे० XI.1.13-15 मन्त्र प्रयुक्त है, जबकि इसके बाद कर्म चर्मास्तरण में अ०वे० XI. 1.8 मन्त्र का विनियोग है । फिर उदपात्र को चर्म पर रखने के कर्म में अ० वे० XII 1.156 का प्रयोग है और उत्तरवर्ती कर्मों मे अ० वे० XII3. .4-10 का । इसी प्रकार व्रीही को विभक्त कर कुम्भ में डालने में अ० वे० XI.1.5-6 मन्त्रों का तथा अगले कर्म में अ० वे० XII. 3.16 मन्त्र का विनियोग है । अपि च हविकण्डन (पृ० 185) आदि अनेका-

94. तु० पा० टि० 76 तथा 77
95. द्र० पृ० 186. प्रथम परिच्छेद ।
96 Dr. N. J. Shende, ibid. p. 13 fn. 13
97. Sacred Books of the East. Vol. 42 p. 610
98. Dr N J Shende, ibid fn. 2; pp. 192, 197
99. Ibid. 185-6

नेक कर्मों में मंत्रों का सुष्ठु विनियोग प्राप्त है। सूक्त तथा मंत्र के क्रम में परिवर्तन कर्म-प्रक्रिया की आवश्यकता को देखकर ही किया गया है इसमें सन्देह नहीं।

अब हम एक दृष्टि हविर्यज्ञों तथा उनके प्रकृतियाग दर्शपूर्णमास पर डालते हैं। जहाँ तक अग्नि का प्रश्न है सवयज्ञों तथा हविर्यज्ञों की अग्नि भिन्न होती है। जैसा कि पहले बताया जा चुका है [100] कि सवयज्ञ सवाग्नि तथा सेनाग्नि में किये जाते हैं। यहाँ यह ध्यानार्ह है कि ये दोनों ही अग्नियां औपासन अर्थात् गृहस्थ की अग्नियां कहलाती हैं। अतः इससे यह तो स्पष्ट हो जाता है कि सवयज्ञ गार्हपत्याग्नि में किये जाते हैं जबकि हविर्यज्ञ आहवनीयाग्नि में संपन्न होते हैं।

हविर्यज्ञों में भी सामान्य भागों के समान ऋत्विज वरण का नियम प्राप्त होता है। अपि च वहाँ उल्लिखित है कि यजमान ब्रह्मचर्य व्रत का पालन करें [102] तथा जमीन पर सोये।[103] ओदन हवि के इन सवयज्ञों में यात्रार्थी यजमान के केश, नख आदि काटने का निर्देश है [104] जबकि हविर्यागों में सामान्यतः ही यजमान तथा यजमानपत्नी के लिए ये निर्देश दिए गए हैं।[105] हविर्यज्ञों में भी इध्म लाने का प्रसंग है परन्तु अन्तर केवल इतना है कि हविर्यज्ञों का वर्णन करने वाले श्रौतसूत्र समिधार्थ नाना प्रकार के वृक्षों का निर्देश देते हैं जबकि ओदन-सवयज्ञार्थ केवल शान्त वृक्ष का ही निर्देश प्राप्त है। इध्म तथा बर्हिस् काटने के लिए अध्वर्यु के समक्ष दिशा, काटने का तरीका, इध्म तथा बर्हिस् की विशेष प्रकार, कितना छोड़ना तथा कितना लेना आदि अनेक प्रकार की जटिलताएँ प्रस्तुत की गई हैं [106] जबकि सवयज्ञों की प्रक्रिया बहुत

---

100. N. J. Shende, p. 184
101. Rustagi, Urmila, ibid, pp. 132-135.
102. बौ० श्रौ० XXIV. 21 ; भा० श्रौ० IV. 4.5; सत्या० श्रौ० VI 1 ; वैखा० श्रौ० III. 2 ; मा० श्रौ० I. 4.1.11 ; वा० श्रौ० I. 1.2.9 ; द्र० Rustagi, Urmila, ibid, p. 55
103. श० ब्रा० I. 1.1.11; बौ० श्रौ० XXIV. 21 ; भा० श्रौ० IV 4.10; आप० श्रौ० IV. 3.14 ; सत्या० श्रौ० VI. 1; वैखा० श्रौ० III. 2 ; कात्या० श्रौ० II. 1.15 ; मा० श्रौ० I 4.1.11 ; द्र० Rustagi, Urmila ibid, pp. 54-5
104. द्र० पा० टि० 35
105. द्र० Rustagi, Urmila, ibid, pp. 46-48
106. ibid pp. 76-83

ही सरल है। पुरस्ताद् तथा आज्यभाग[107] और पवित्र बनाने[108] की समस्त प्रक्रियाएँ हविर्यज्ञों में विद्यमान हैं।

डा० शैन्डे के अनुसार ब्रह्मौदनसव में चरु पकाने तथा परोसने के सभी नियम सोमयज्ञ के समान हैं।[109] यहाँ यह कहा जा सकता है कि मंत्रों में आये हुए सोम, अंशव: तथा ग्रावाणौ को प्रतिकात्मक रूप में ओदन, व्रीही आदि उलूखल तथा मुसल रूप मे लिया है यहाँ यह भी ध्यानार्ह है कि हवि तैयार करने में अधिकांश नियम हविर्यज्ञ, दर्शपूर्णमास के नियमों मे साम्य रखते हैं। हवि कूटने के लिए हवि को उलूखल में डाला जाता है।[110] कूटने का यह कार्य यजमान पत्नी करती है।[111] शूर्प से तुषों को दूर किया जाता है। तुषों को दूर करने में प्रयुक्त मंत्र में राक्षसों को दूर करने की भावना ही निहित है।[112] दर्शपूर्णमास में बिछाने के लिए कृष्णाजिन[113] का प्रयोग होता है जबकि सवयज्ञों में बैल या रोहित मृग के चर्म का।[114]

तीर्थ स्थान से जल (प्रणीताप:) लाने का नियम भी हविर्यज्ञों में विद्यमान है। ये जल हवि तैयार करने के लिए लाये जाते हैं।[115] अन्तर केवल इतना

---

107. Rustagi, p. 334 108. ibid, p. 140

109. Dr N. J. Shende, The Foundations of Atharvanic Religion, pp. 196-7; The Religion and Philosophy of the Atharvaveda, pp. 190-2.

110. बौ० श्रौ० I. 6; XX. 6; भा० श्रौ० I. 21.6; आप० श्रौ० I. 19.6; सत्या० श्रौ० I. 5; वा० श्रौ० I 2.4.43-4; कात्या० श्रौ० II 4.4-5; For details see Srautakośa vol I pp. 162-172 and 264-285. Also द्र० Rustagi Urmila, ibid pp. 168-174

111. श० ब्रा० I. 1.4.13; भा० श्रौ० I. 22.10; आप० श्रौ० I 20.12-13; सत्या० श्रौ० I. 5; मा० श्रौ० I. 2. 4. 49. द्र० Rustagi, Urmila, ibid, pp. 127 170

112. श० ब्रा० I. 1.4.20-1; भा० श्रौ० I 22.22-3; आप० श्रौ० I 20.6-7; सत्या० श्रौ० I. 5; वैखा० श्रौ० IV. 7; मा० श्रौ० I. 2.2.19; वा० श्रौ० I 2.2.54-5; कात्या० श्रौ० I 11.4.17-18; द्र०, Rustagi, Urmila, ibid, p. 174.

113. Rustagi, Urmila, ibid. p. 166.

114. पा० टि० 40.

115. आप० श्रौ० I. 16.6 ; सत्या० श्रौ० I. 4 ; वैखा० श्रौ० IV. 3 ; मा श्रौ० I 2.1.15 ; वा० श्रौ० I 2.4.9 ; तु० S'rantakośa vol. I pp. 266-8 ; vol I pt. 1 pp. 252-64 ; द्र० Rustagi, Urmila, ibid-Pp. 140-9

है कि हविर्यज्ञ में जल अध्वर्यु लाता है और सवयज्ञों में कोई स्त्री। हविर्यज्ञों में भी इसे दर्भ (बर्हिस्) पर रखने का विधान प्राप्त है।[116] इसी प्रकार हम देखते हैं कि ओदन के पर्यग्निकरणवत् पुरोडाशों का भी पर्यग्निकरण होता है।[117]

सवयज्ञों के प्रसंग में शैन्डे[118] का कहना है कि ये सवयाग सोमयागों के प्रतीक रूप हैं। इनका कहना है कि सोमयाग की भाँति इन सवयज्ञों के अनुष्ठान का मुख्य लक्ष्य भी स्वर्ग प्राप्ति है। यहाँ यह उल्लेखनीय है कि दर्शपूर्णमास तथा अग्निहोत्र आदि यज्ञ भी स्वर्ग प्राप्त्यर्थ तथा अनेकानेक इच्छाओं की पूर्त्यर्थ सम्पन्न किए जाते थे।[119]

केवल मात्र ओदन को हवि रूप में अर्पण करने वाले सवों का वर्णन करने के बाद हम पशुओं को हविरूपेण अर्पण करने वाले यज्ञों का वर्णन करते हैं।

(ख) पशु तथा ओदन से सम्पन्न होने वाले सव

(i) **अविसव**[120]—यज्ञ स्थान में लाई हुई अवि को 'यद् राजानः'[121] मन्त्र से देखकर उसके पैरों को धोया जाता है तथा पैरों और नाभि पर पांच अपूप रखे जाते हैं।[122] उत्तर-पूर्व दिशा से (अपराजिताद्) लाई हुई इस अवि पर 'आनयैतम्'[123] मन्त्र से अभिमंत्रण कर इसे 'इन्द्राय भागम्'[124] मन्त्र से अग्नि की ओर ले जाया जाता है। वध्य इस अज पर मन्त्र द्वारा[125] अभिमंत्रण कर 'प्रपद'[126] मन्त्र से धोए हुए पैरों वाली इस अवि के प्रत्येक अंग (यथापरु)

---

116. बौ० श्रौ० I. 4 ; आप० श्रौ० I 16.8 ; वैखा० श्रौ० IV. 3 द्र० Rustagi, Urmila, ibid, p. 149 ;
117. भा० श्रौ० I 26.7 आप० श्रौ० I. 25.9 ; सत्या० श्रौ० I. 6 ; वैखा० श्रौ. IV.10 ; मा० श्रौ० I 2.3.28-9 ; वा० श्रौ० I 3.1.26 ; द्र० Rustagi, Urmila, ibid ; p. 206
118. द्र० पा० टि० 109 पृ० 19
119. आप० श्रौ० III 14.4 ; सत्या० श्रौ० I. 1
120. द्र० कौ० सू० 64.2-17
121 अ० वे० III 29.1
122. कौ० सू० 64.2-4 ; 'यद्राजानः' इत्यवेक्षयति। पदस्नातस्य पृथक्पादेष्वपूपान्निदधाति। नाभ्यां पञ्चमम्।
123. अ० वे० IX 5.1
124. उपरिवत् IX 5.2
125. उपरिवत् IX 5.2c
126. उपरिवत् IX 5.3

को 'अनुह्य श्यामेन'[127] मन्त्र से काटकर कुम्भी में रखा जाता है। इस पर घी डालकर इसे पलटते हैं और तदनु सब इसके चारों ओर बैठ जाते हैं 'शृतो गच्छतु'[128] मन्त्र से इसे बाहर निकाल कर अग्नि के पीछे बिछी हुई दर्भ पर रखा जाता है तथा आज्य से लेपन किया जाता है।

प्रस्तुत सव में इस तैयार की गई हविष् को सुवर्ण सहित वस्त्र से ढका जाता है। यही इस सव की दक्षिणा है।[129]

(ii) **पञ्चौदन**—इस सव में ओदन तथा अपूप पकाये जाते हैं जिनका 'पञ्चौदन'[130] मन्त्र से अभिमन्त्रण किया जाता है। पांच भागों मे विभक्त इस पके हुए ओदन को अज के पैरों तथा मध्य भाग मे रखा जाता है।[131] यहां मध्यभाग से तात्पर्य संभवतः अविसव की तरह नाभि से ही है। अपि च, दक्षिण में रखी हुई इस अज के पिछले भाग पर अपूप रखने का विधान है।[132] अज पकाने के विधान में कौशिक सूत्र का मत है कि अज को सभी अंगों सहित त्वचा में लपेट कर पकाया जाता है।[133] दक्षिणा रूपेण हाथ का बुना हुआ वस्त्र तथा सुवर्ण दिया जाता है।[134] अपि च, वत्स सहित गौ, बैल, तकिया, बिछौना देने का भी विधान प्राप्त है[135] यजमान 'पञ्चरुक्म'[136] मन्त्र से निर्दिष्ट पांच सुवर्ण-सिक्के, पांच नए वस्त्र तथा पांच गऊएँ भी दक्षिणा रूप में दे सकता है।[137]

(iii) **शतौदन सव**—शतौदन सव में वन्ध्या गौ की आहुति दी जाती है जिसे अग्निष्टोम तथा अतिरात्र से भी श्रेष्ठ बताया गया है।[138] शैन्डे महोदय[139]

127. अ० वे० IX. 5.4　　128. उपरिवत् IX 5.5d
129. कौ० सू० 64.5 उन्ह्यन्वसनेन सहिरण्यं संपातवन्तम्।
130. अ० वे० IV 14.7
131. कौ० सू० 64.19-20 ओदनान्पृथक्पादेषु निदधाति। मध्ये पञ्चमम्।
132. उपरिवत् 64.21 दक्षिणं पश्चार्धं पूपेनासिच्य।
133. उपरिवत् 64.22 शृतमजमित्यनुबद्धशिरःपादं त्वेतस्य चर्म।
134. उपरिवत् 64.24 उत्तरोऽमोतं तस्याग्रतः सहिरण्यं निदधाति।
135. उपरिवत् 64.26 धेन्वादीन्युत्तरतः सोपधानमास्तरणं वासो हिरण्यं च। तु० अ० वे० IX 5.29
136. अ० वे० IX 5.25-6 पञ्चरुक्मा पञ्चनवानिवस्त्राणि पञ्चास्मै धेनवः। योऽजं पञ्चौदनं दक्षिणां ज्योतिषं ददाति।
137. कौ० सू० 64.25, 'पंचरुक्मे' ति मंत्रोक्तम्।
138. द्र० अ० वे० X. 9 पर सायण।
139. The Religion and Philosophy of Atharvaveda p. 194.

का कहना है कि इस गाय का ओदन की सौ आहुतियों के साथ यजन किया जाता है जबकि सायण[140] तो इस गाय को ही 'शतौदना' नाम से बुलाते हैं। यजमान चमड़े की पट्टी में बंधे हुए गाय के सौ टुकड़ो को पृथक्-पृथक् ओदन पर रखता है। इस सवयज्ञ में आमिक्षा, अपूप तथा पुरोडाश का भी हविरूपेण प्रयोग विहित है।[141]

यहाँ ध्यानार्ह बात यह है कि यहाँ गऊ को अविवत् नहीं मारा जाता प्रत्युत 'अघायतामि[142]' ति मंत्र से इसका मुख ढककर 'सपत्नेषु वज्र' [143] मंत्र से पृथ्वी पर गिराया जाता है।[144]

हविष् तैयार होने पर इस हविस् के मध्य के पूर्वार्ध भाग से दो भाग काटकर, उदक से उसका अभिघारण करके 'सोमेन पूतो[145] मंत्र से उसे अग्नि में डाला जाता है[146] अधुना यजमान अपना भाग खाता है तथा खाये हुए भाग पर 'अग्नेष्ट्वास्येन'[147] मंत्र से अभिमंत्रण करता है।

इनके अतिरिक्त अन्य सवयज्ञ हैं जिनका किञ्चित् विशेषताओं सहित उल्लेख मात्र हमें कौशिक सूत्र में प्राप्त है। इनमें से एक है 'अजौदन' जिसमें अथर्ववेद के चौथे काण्ड के चौदहवें सूक्त के मंत्रों का विनियोग है। इसके अन्य सभी नियम अविसव के समान हैं। अन्य सव हैं—कार्की, पृश्नि, पृश्नि-गौ, अनडुह्, अनडुत् तथा ऋषभ। 'कार्की' सव में 'रश्मीन्' [148] मंत्र से वन्ध्या गौ के साथ सफेद बछड़े का विधान है। 'पृश्नि' तथा पृश्निगौ सवों में वह 'आयं गौ पृश्नि' [149] मंत्रों का विनियोग करता है। 'अनडुत् सव' में 'अनड्-वान्[150] मंत्र का तथा 'अनडुह्' सव में 'प्रजापतिश्चेत्',[151] मंत्र का विनियोग

---

140. अ० वे० X. 9 पर सायण—सा च वन्ध्या गौ शतौदनेत्युच्यते।

141. कौ० सू० 65.4-6 विंशत्योदनासु श्रयणीषु शतमवदानानि वध्रीसंनद्धानि पृथकोदनेसूपर्यादधाति। मध्यमायाः प्रथमे रन्क्यिाण्यामिक्षा दशमेऽभितः सप्तसप्तापूपान्परिश्रयति। पञ्चदशे पुरोडाशौ।

142. अ० वे० X. 9.1

143. अ० वे० X. 9.1b; 2d.

144. कौ० सू० 65.1-2 'अघायतामि' त्यत्र मुखमापिनत्धमानभन्डमंत्रयते। सपत्नेषु° इति निपतन्त्यु।

145. अ० वे० IX 1.25c; 33a

146. कौ० सू० 65.12—अथामुष्यौदनस्यावदानानां च मध्याम्मत्पूर्वार्धाच्च द्विखदायोपरिष्टाद्रुदकेनाभिघार्य जुहोति 'सोमेन' इति।

147. वा० स० (काण्व) II 3.5; 7; का० श्रौ० II 2. 20.

148. अ० वे० IV.38.5.

149. अ० वे० VI 31.1; VII 22.1

150. उपरिवत् IV 11.1

151. उपरिवत् IX 7.1

प्राप्त है । 'ऋषभ सव' में 'साहस्र'[152] मंत्र का विधान प्राप्त है । इनके अतिरिक्त एक अन्य सव है 'वशा सव' जिसमें यजमान सामान्य गौ को जल से प्रोक्षण तथा अभिमंत्रण कर यजन करता है ।

कार्की आदि इन सात यज्ञों मे ओदन तथा दक्षिणा का कोई संकेत नहीं है । संभवतः जिस प्रकार उनके प्रकृति याग 'अविसव' के आधार पर इनकी दक्षिणा अमोत तथा सुवर्ण है उसी प्रकार 'ओदन' का नियम भी प्रकृति-यागवत् ही होगा ।

इन सवों में यद्यपि गो, ऋषभ, अनड्डुह, कार्की तथा अवि का वर्णन है परन्तु इन यागों की विशिष्टता है 'ओदन' का सहयजन । सब यागों में ओदन का आहुतिरूपेण प्रयोग प्राप्त है तथा कहीं-कहीं तो अपूप, आमिक्षा तथा पुरोडाश का प्रयोग बहुत ही वैशिष्ट्य उत्पन्न कर रहा है । ऐसा प्रतीत होता है कि इन सवों मे मांस तथा शाक को समान ही मान्यता दी गई थी । दोनों का समान ही स्थान था और सभवतः मांसभक्षी ब्राह्मणों की प्रसन्नता निमित्त पशुओं का हविरूपेण प्रयोग हुआ हो ।

प्रस्तुत प्रसंग में विद्यमान 'प्राशन' कर्म का उल्लेख अत्यावश्यक होगा । यहां विचारणीय है कि केवल शतौदनासव के अन्तर्गत प्राशन का नियम प्राप्त है अन्य सवों में नहीं । ऐसा लगता है कि यजमान गौ का मांस तो खा सकता था परन्तु अन्य पशु का नहीं । ऐसा भी संभव है कौ० सू० में 'अथप्राश्नाति' नियम यद्यपि शतौदनासव के अन्तर्गत दिया है परन्तु अनुष्ठान पद्धति के नियमों के अनुसार यह नियम भी सभी पशुओं के लिए प्रयुक्त होता है । कुछ भी हो, इतना तो स्पष्ट है कि पशु-हिंसा की प्रवृत्ति उस समय में विद्यमान थी ।

इन सवयज्ञों का अन्य आकर्षण है इनकी दक्षिणा । अमोत द्वारा ढकी हुई सुवर्ण की दक्षिणा जहाँ एक ओर सुवर्ण की महत्ता को प्रकाशित करती है वहाँ दूसरी ओर ब्राह्मण-वर्ग के लोभ तथा उनके द्वारा भोले-भाले सरल हृदय लोगों को ठगने की प्रक्रिया को भी स्पष्टतया दर्शाती है । संभवतः इसी दृष्टिकोण के कारण Bloomfield ने 'The Atharvaveda and Gopatha Brāhmaṇa' नामक पुस्तक में सवयज्ञों का वर्णन 'Prayer and Imprecating in the interest of Brāhmaṇas' शीर्षक के अन्तर्गत दिया है । यद्यपि यह दक्षिणा पुरोहित द्वारा यज्ञों के अनुष्ठान में किए गए परिश्रम का पारिश्रमिक है जो उसके सर्वथा योग्य है परन्तु यहाँ यह कहते तो बनता ही

152. अ० वे० IX 4.1

है कि इन सवयज्ञों में यजमान को स्वर्ग मिले अथवा नहीं, हाँ ब्राह्मण को अवश्य मनपसन्द ओदन तथा दक्षिणा प्राप्त हो जाती है।

इन दो प्रकार के सवयज्ञों के बाद एक विशिष्ट सव शेष रहता है और वह है 'शालासव'।

(ग) शालासव*

यह अपने ही प्रकार का सवयज्ञ है जिसमें यजमान अनेकानेक प्रकारीय वस्तुओं का दान कर सकता है। जिन भी वस्तुओं को वह ऋत्विज को देना चाहे उन्हें इस शाला के अन्दर रख दे।[153] यह शाला एक कृत्रिम घर है जो सब विशेषताओं से पूर्ण होता है। इस शाला का द्वार 'इटस्य ते' [154] मन्त्र से खोला जाता है और तदनन्तर इसके अन्दर अग्नि तथा उदपात्र ले जाया जाता है। इस जल से इस शाला का प्रोक्षण तथा अभिमंत्रण आदि करके यजमान इसे दे देता है। ब्राह्मण 'अन्तरा घांच'[155] मंत्रों से इसे ग्रहण करता है तथा विभिन्न मंत्रों से[156] इसके सभी जोड़ों को खोल दिया जाता है। तदनु 'सर्वमनेम्°'[157] मंत्र से उसकी पूजा करके जल से भरे गड्ढे में डाल दिया जाता है।[158]

ह्विटने महोदय[159] 'शाला' से अभिप्राय एक 'खिलौना-घर' से ले रहे हैं जबकि शैन्डे[160] के मत में यह एक अस्थायी घर है जो पत्तों, बाँस, घास आदि से निर्मित किया गया है। शैन्डे महोदय का कहना है इस प्रकार की शाला का दान यज्ञ की समापन-क्रिया को व्यक्त करता है क्योंकि यज्ञ के अनुष्ठानार्थ जो भी स्थान निर्मित किए जाते हैं वे सभी सामान्यत: ब्राह्मण को दे दिये जाते हैं।[161] शैन्डे अपनी अन्य पुस्तक[162] में कह रहे हैं कि यह 'शालासव' एक प्रतीकात्मक सव है जो स्वर्ग में घर पाने की कामना से संपन्न किया जाता है।

---

* कौ० सू० 66.22-32

153. कौ० सू० 66.22 'उपमितामि°' ति यच्छालया सह दास्यन्भवति तदन्तर्भवत्यपिहितम्।

154. अ० वे० IX 3.18   155. अ० वे० IX.3.15

156. उपरिवत् XI 3.1; 24; IX.5.23

157. उपरिवत् IX 5.23c

158. कौ० सू० 66.32 सर्वमेनं समादायेत्यद्भिः पूर्णे गर्ते प्रविध्य संवपति।

159. अ० वे० IX 3.1 पर टिप्पणी।

160. The Foundations of the Atharvanic Religion, p. 205

161. Ibid, p. 206

162. The Religion and Philosophy of the Atharvaveda p. 198

कौशिक तो इस सव की तुलना सोमाहुति से करते हैं[163] अर्थात् सोमयाग से प्राप्त होने वाले फल इस सवयज्ञ के सम्पन्न करने से प्राप्त होते हैं।

इस प्रकार हम देखते हैं कि अथर्ववेद के ये सवयज्ञ अपने ही प्रकार के बहुत ही निराले यज्ञ हैं। जिनका परिणाम अन्य यज्ञों की भाँति यजमान को ही प्राप्त होता है।

इस समस्त सवयज्ञों के अध्ययन से एक बात पूर्ण रूपेण स्पष्ट नहीं हो पाती है वह यह है कि इन सवों में हविरूप में प्रयुक्त ओदन तथा पशु दक्षिणा रूप थे अथवा यजन किए जाते थे ? यद्यपि 'आजुहोति'[164] आदि शब्दों का प्रयोग अथर्ववेद के मन्त्रों में है परन्तु कौ० सू० में कहीं भी यजन की प्रक्रिया का संकेत नहीं है। संभवतः √हु का प्रयोग यहाँ उस हवि के कुछ भाग को खाने तथा कुछ भाग को ब्राह्मणों को देने के रूप में ही किया गया था। इससे अभिप्राय यह हुआ कि यह हवि ही दक्षिणा रूप थी परन्तु कौशिक सूत्र[165] में सुवर्ण (सुधातु) को दक्षिणा रूप में देने का स्पष्ट उल्लेख है। इस प्रसंग में हीस्टरमान[166] इस तरह के दक्षिणा के उल्लेखों को अनुचित तथा भ्रामक बताते हैं। गोन्डे महोदय के मत में यह दक्षिणा भूसुरों (अर्थात् ब्राह्मणों) के लिए है और अन्य ओदन तथा पशु आदि देवताओं के लिए इन्होंने इस मत के स्पष्टीकरण के लिए तैत्तिरीय संहिता[167] मैत्रायणी संहिता[168] को भी उद्धृत किया है जिनके अनुसार दक्षिणा तथा हवि दोनों के माध्यम से ही वह स्वर्ग प्राप्त कर सकता है।

163. कौ० सू० 66.23 मंत्रोक्तं तु प्रशस्तम्।
164. अ० वे० IX 4.9 तु० कौ० सू० 66.18
165. 67.2-3 °सुधातुदक्षिणम्°, °सुधातुदक्षिण°। द्र० पा० टि० 29
166. Heesterman-Indo Iranian Journal 3, p. 241
167 VI 6.1.1 स्वर्गाय वा एतानि लोकाय हूयन्ते यद दक्षिणानि।
168. IV 8.3 ; 109.12—स्वर्गस्य लोकस्याक्रान्त्यै।

14

अथर्ववेद में चिकित्सा विज्ञान

लक्ष्मी दत्त दीक्षित

(The Atharvaveda has been variously designated as Brahmaveda, Bhiṣagveda etc...The Atharvaveda is rightly called Bhiṣagveda for it offers many medicinal references. The article shows that some of the medicinal references of the AV are to be explained on the basis of references available in Caraka Samhitā. Some such important references of the AV need no direct or indirect interpretations to arrive at their medicinal clues; e.g. the theory of the circulation of blood is amply described in the AV 1.17.1 and 10.2.11, some external and internal parts of body are referred to in the AV 2.33, 10.2, and 8.7; different medicines have been described along with the variety of use they have in different diseases and different seasons and climates. Some 110 medicines have been referred to in the AV. The AV, of course, is not a book on medicines, hence only a few major diseases have been referred to. The AV prescribes cure for acute fever, asthma, the skin-diseases, leprosy, eye-diseases, cough of different kinds, tuberculosis, the poison, infections, etc. On top of it, the AV proposes before us the most modern method of curing the patient psychologically and creating a sort of self-confidence in him for fighting the diseases. Ed.)

'जातस्य हि ध्रुवो मृत्यु' :—संसार में उत्पन्न प्रत्येक प्राणी की मृत्यु अवश्यम्भावी है। परन्तु पूर्ण आयु को भोगे बिना न किसी को मरना चाहिये और न कोई मरना चाहता है। जीवन की आशा रखते हुये पूर्ण आयु का

उपभोग और उपयोग करना आवश्यक भी है और स्वाभाविक भी। मनुष्य की पूर्ण आयु सौ वर्ष (जिजीविषेच्छतं समाः—यजुः 40-2) और उससे भी अधिक (भूयश्च शरदः शतात्—यजुः 36-24) हो सकती है। इसलिये प्रमादवश अपनी पूर्ण आयु को नष्ट करना भयंकर अपराध है। वेद ने इसके लिये अत्यन्त कठोर दण्ड की व्यवस्था की है—

असुर्या नाम ते लोका अन्धेन तमसावृताः।
तांस्ते प्रेत्यापिगच्छन्ति ये के चात्महनो जनाः ॥ यजुः 40-3 ॥

तथापि शरीर के पञ्च भूतों से बने तथा जीव के अल्पज्ञ एवं अल्पशक्ति होने से अयुक्त आहार-विहार आदि के कारण उसका कभी-कभी रोगों से आक्रान्त हो जाना संभव है। स्वस्थ व्यक्ति रोगी न हो और रोगी स्वस्थ हो जाये—यही चिकित्सा-विज्ञान अथवा आयुर्वेद शास्त्र का प्रयोजन है। "एतावदेव भैषज्यप्रयोगे फलमिष्टं स्वस्थवृत्तानुष्ठानञ्च यावद्धातूनां साम्यं स्यात्।" (चरक, शरीरस्थान, अ०6)

ताण्ड्य महाब्राह्मण का वचन है -"यद् किञ्चिद्‌ मनुरवदत् तद् भेषजं भेषजतायाः"। उन्हीं भगवान् मनु की मान्यता है—'सर्वज्ञानमयो हि सः'—मनुष्य के लिये अपेक्षित समस्त ज्ञान का भण्डार वेद है। इसलिये 'सर्व वेदात् प्रसिध्यति' —किसी भी विषय में कुछ जानना हो तो खोजने पर वेद में मिल जायेगा।

महर्षि गौतम ने वेदों के स्वतः प्रामाण्य को सिद्ध करने के लिये न्याय-दर्शन में कहा है—

"मन्त्रायुर्वेदप्रामाण्यवच्च तत्प्रामाण्यमाप्तप्रामाण्यात्।" (2-1-68)

अर्थात् वेद के अन्तर्गत जो आयुर्वेद भाग है, उसके अनुसार कार्यानुष्ठान से अनुकूल फल की प्राप्ति सिद्ध है। इससे उतने भाग का प्रामाण्य सिद्ध होने से आप्तप्रामाण्य को बल मिलता है और उसके आधार पर समस्त वेद का प्रामाण्य निश्चित हो जाता है।

न्याय दर्शन के इस सूत्र में प्रकारान्तर से वेद में आयुर्वेद विषयक ज्ञान के उपलब्ध होने की स्थापना के साथ-साथ उसके अनुष्ठान से अनुकूल फल की प्राप्ति में आस्था व्यक्त की गई है।

अथर्ववेद के मन्त्रसमुदाय का नाम 'ब्रह्म' है। इसलिये अथर्ववेद का अपर नाम ब्रह्मवेद है। स्वयं अथर्ववेद में इसकी अन्तःसाक्षी उपलब्ध है। अथर्ववेद (15-6-8) में चारों वेदों का नामोल्लेख पूर्वक वर्णन करते हुये कहा गया—"तमृचः सामानि यजूंषि ब्रह्म चानुव्यचलत्" तदनुसार गोपथ ब्राह्मण में भी कहा गया—"चत्वारो वै इमे वेदा ऋग्वेदो यजुर्वेदः सामवेदो ब्रह्मवेदः।"

गोपथ ब्राह्मण के अनुसार 'अथर्वाङ्गिरोभिब्रह्मत्वम्'—अर्थात् अथर्ववेद का जानने वाला ही ब्रह्मा होता है। इसीलिये ब्राह्मण ग्रन्थों की घोषणा है—'अथर्वैवां ब्रह्मा'। इसका अभिप्राय यही है कि ऋग्वेद से लेकर अथर्ववेद तक चारों वेदों का ज्ञाता ही ब्रह्मा के पद का अधिकारी होता है। इसी से औपचारिक रूप में ब्रह्मा के चतुर्मुख रूप की कल्पना कर ली गई प्रतीत होती है।

पुन: अथर्ववेद (11-6-14) में 'ब्रह्म' के स्थान पर 'भेषज' पद रख कर कहा गया—'ऋच: सामानि भेषजा यजूंषि'। यही बात गोपथ ब्राह्मण (गो. पू. 3-4) में इन शब्दों में दुहराई गई—'यद् भेषजं तदमृतं यदमृतंतद् ब्रह्म'। इस प्रकार 'ब्रह्म' तथा 'भेषज', अथर्व के पर्यायवाची सिद्ध होते हैं। इस बात की पुष्टि करते हुए ताण्ड्य-महाब्राह्मण (12-9-10) में स्पष्ट शब्दों में कह दिया गया—'भेषजं वा अथर्वाणि'। इस प्रकार चिकित्सा विज्ञान अथवा आयुर्वेद का अथर्ववेद से सीधा सम्बन्ध है। अथर्ववेद का ज्ञाता कितने आत्मविश्वास के साथ मृत्यु को आदेश देता है—''कृणोम्यस्मै भेषजं मृत्यो, मा पुरुप वधी:''।
(अथर्व॰ 8-2-5)

चरक, सुश्रुत और वाग्भट्ट आयुर्वेद जगत् के वृद्धत्रयी हैं। चरक संहिता (सूत्र स्थान, अ. 30) में प्रश्न उठा—'कस्मादायुर्वेद:' आयुर्वेद कहां से आया है? इसके उत्तर में महर्षि चरक ने कहा—'चिकित्सा चायुषो हितायोपदिश्यते। वेदञ्चोपदिश्यायुर्वाच्चम्' आयु के हितार्थ चिकित्सा शास्त्र का उपदेश किया गया है और वेद का उपदेश आयु का वर्णन करने के लिए है। पुन: प्रश्न उठा कि चारों वेदों में कौन सा वेद चिकित्साशास्त्र का प्रतिपादक है। महर्षि चरक ने उत्तर दिया—''तत्र भिषजा पृष्टेनैवञ्चतुर्णामृक्सामयजुरथर्ववेदानां आत्मकोऽथर्ववेदे भक्तिरादेश्या। वेदोह्याथर्वण: स्वस्त्ययनबलिमंगलहोमनियमप्रायश्चित्तोपवासमन्त्रादि परिग्रहाच्चिकित्सां प्राह।'' ऋग्, यजु:, साम और अथर्व—इन चारों वेदों में अथर्ववेद में आयुर्वेद का उपदेश है। क्योंकि अथर्ववेद मे ही स्वस्त्ययन, बलि, मंगल, होम, नियम, प्रायश्चित्त, उपवास और मन्त्र आदि परिग्रह द्वारा चिकित्सा का उपदेश दिया गया है। प्रस्तुत संदर्भ में भगवान् सुश्रुत का वचन है—'इह खल्वायुर्वेदो नाम यदुपाङ्गमथर्ववेदस्य' (सूत्र स्थान, 1-3)। काश्यप संहिता (विमान स्थान) में भी आयुर्वेद को अथर्ववेद का उपवेद माना गया है।

चिकित्सा शास्त्र में स्वास्थ्य के आधारभूत एवं जीवन यात्रा के मुख्य तत्त्वों, मनुष्य के स्वस्थ बने रहने के लिए अभीष्ट दिनचर्या, ऋतुचर्या, आहार-विहार, निवास-प्रवास आदि स्वास्थ्योपयोगी बातों तथा रोगी होने पर रोग से मुक्ति पाने के साधनोपायों, उपचारों एवं रोगी परिचर्या और औषधियों

के गुण धर्म का प्रतिपादन होता है। अथर्ववेद में इस विषय में प्रचुर सामग्री विद्यमान है। परन्तु लेख की सीमा में बधे होने के कारण उस सबको प्रस्तुत करना सम्भव नहीं है। वेदों में प्रतिपादित ज्ञान-विज्ञान बीजवत् है। उसमें किसी तत्त्व का विशद प्रयोगात्मक रूप नहीं है। जब हम ज्ञान के बीज को अपनी बुद्धि रूपी भूमि में वपन करके मनन, चिन्तन, अनुभव, परीक्षण आदि के जल से सिंचित करेंगे तभी वह बीज वृक्ष के रूप में विकसित होकर फलप्रद होगा।

अथर्ववेद ने 'भूयसीः शरदः शतम्' (19-68-8) कह कर मनुष्य को सौ वर्ष से अधिक काल तक जीने की प्रेरणा की है। परन्तु स्वस्थ एवं नीरोग रह कर जीना ही जीना है। एतदर्थ युक्ताहार-विहार को सर्वोत्तम साधन बताते हुए वेद ने कहा—

यदश्नासि यत्पिबसि धान्यं कृष्याः पयः।
यदाद्यं यदनाद्यं सर्वं ते अन्नमविषं कृणोमि ॥ 8-2-19 ॥

यह मन्त्र आयुष्यगण में पठित है और इसका देवता (वर्ण्यविषयो हि देवता) आयु है। इस मन्त्र के द्वारा वेद ने अन्न, जल, दूध, फल आदि आहार तथा वस्त्र, स्थान आदि विहार सामग्री को विषदोष से सर्वथा अछूता रखने के सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है। आयुर्वेद के बृहत्त्रयी में परिगणित 'अष्टांगहृदय' के सूत्र स्थान (7-29) में विषों के अन्दर विरुद्ध भोजन का उल्लेख करते हुए कहा—'विरुद्धमपि चाहारं विद्याद्विषगरोपमम्'। इसी प्रकार सुश्रुत में भी कहा—'संयोगतस्त्वपराणि विषतुल्यानि भवन्ति' (सूत्रस्थान 20-8)। वहां पर खरबूजे, तरबूज, ककड़ी, मूली, गाजर, खटाई, नमक, तेल, दही, पिट्ठी आदि को दूध के साथ खाना उदर में जाकर विष उत्पन्न करने वाला बतलाया है। इसी प्रकार दन्त धावन, स्नान के जल, कंघे, उबटने, चन्दनादि लेपन, अंजन, माला, वस्त्र, शय्या आदि के भी विष-युक्त होने का उल्लेख किया गया है। समस्त रोगों का कारण विष है। इस-लिए अथर्ववेद (9-8-10) में कहा है—"यक्ष्माणां सर्वेषां विषं निरवोचमहं त्वत्"—मैं समस्त रोगों के विषों को तुझसे दूर करता हूं।

परन्तु 'गच्छतः स्खलनं क्वापि भवत्येव प्रमादतः'—कभी न कभी प्रायः सभी को कोई न कोई रोग आक्रान्त कर बैठता है। तब चिकित्सा के द्वारा उसका निवारण आवश्यक हो जाता है। चिकित्सा का पात्र शरीर है। शरीर में विकृति अर्थात् रोग आ जाने पर उसकी चिकित्सा की जाती है। अतएव शरीर की प्रकृति और अवयवों का ज्ञान अनिवार्य है। बिना इसके उपचार

असंभव है। इसलिए शरीर की उत्पत्ति, उत्पत्ति में मूल तत्त्व, शरीर का विकास करने वाली धातुएं, उसका आधार, स्थान, वृद्धि का क्रम, बाह्य अंगों का परिगणन, आन्तरिक सूक्ष्म उपकरणों एवं वत्तियों का निर्देश, गर्भ, गर्भ की स्थिति और प्रसूति का वर्णन तथा सुरक्षा के उपचारों का प्रतिपादन 'शरीर स्थान' का विषय है। अथर्ववेद में दो मन्त्र हैं—

द्रप्सश्चस्कन्द पृथिवीमनु द्यामिमञ्च योनिमनु यश्चपूर्व :।
समानं योनिमनु सञ्चरन्तं द्रप्सं जुहोम्यनु सप्तहोत्रा: ॥
शतधारं वायुमर्कं स्वर्विदं नचक्षसस्ते अभिचक्षतेरयिम्।
ये पृणन्ति प्र च यच्छन्ति सर्वदा ते दुह्रते दक्षिणां सप्तमातरम् ॥

अथर्व० 18-4-28,29

इन मन्त्रों में 'सप्तहोता' और 'सप्तमातरम्' के नाम से शरीर के अवयवों (अङ्गानि वाव होत्रा:—गो. उ.—6-6) के रूप में रस, रक्त, मांस, मेद, अस्थि, मज्जा और शुक्र—इन सात धातुओं का उल्लेख किया गया है और मूल तत्त्व के रूप में वायु, अर्क और रयि अर्थात् सोम के नाम से वात, पित्त और कफ का वर्णन किया गया है। 'अग्निर्वा अर्क:'— शतपथ (10-6-2-5) के इस वचन के अनुसार अर्क अग्नि का पर्याय है और चरक (सूत्र स्थान 12-8) के अनुसार 'अग्निरेव शरीरे पित्तान्तर्गत:' शरीर में अग्नि पित्त रूप है। इसी प्रकार सोम एवं 'शरीरे श्लेष्मान्तर्गत:' (चरक सूत्र. 12-8) रयि अथवा सोम कफ रूप है।

दूसरे मन्त्र की मानो व्याख्या करते हुए सुश्रुत (सूत्र. 21-9) में लिखा है—

विसर्गाय विक्षेपै: सोमसूर्यानिला यथा।
धारयन्ति जगद् देहं कफपित्तानिला तथा ॥

जैसे वायु प्रेरणा-गति देने, सूर्य रस का आदान करने और सोम विसर्जन करने के द्वारा जगत् को धारण करते हैं, वैसे ही बात, पित्त और कफ शरीर को धारण करते हैं। वायु को वेद ने 'शतधारम्' अर्थात् असंख्य धाराओं-नाड़ी स्रोतों से मुक्त कहा तो चरक ने उसका 'तन्त्रयन्त्रधर : प्रवर्त्तकश्चेष्टानां नियन्ता प्रणेता मनस: सर्वेन्द्रियाणानुद्योजक:' के रूप में वर्णन किया है।

शरीर की नाड़ियों का वर्णन अथर्ववेद के इस मन्त्र में मिलता है—

एतास्ते असौ धैनव: कामदुघा भवन्तु।
एनी: श्येनी: सरुपा विरुपास्तिलवत्सा: उपतिष्ठन्तु त्वात्र ॥ 18-4-33

इस मन्त्र में धेनु नाम से नाड़ियों का उल्लेख किया है। 'धेनु' और 'धमनि' निघण्टु में पर्याय रूप में रक्खे हैं। 'एनी', 'श्येनी', 'सरुपा' और

'विरुपा' नाम वाली ये चार प्रकार की धेनु या धमनियां हैं। इनमें अरुण रंग वाली वातवाहिनी शिरायें 'एनी' श्वेत रंग वाली कफवाहिनी 'श्येनी', रक्त वर्ण वाली रक्तवाहिनी 'सरुपा' तथा नीले रंग वाली पित्तवाहिनी 'विरुपा' कहलाती हैं। अथर्ववेद काण्ड 10, सूक्त 2, मंत्र 11 में शुभ्र रंग वाली कफवाहिनी नाड़ियों को तीव्रा, वातवाहिनी नाड़ियों को अरुणा, रक्तवाहक नाड़ियों को लोहिनी तथा नीले रंग वाली पित्तवाहिनी नाड़ियों को ताम्रधूम्रा नाम से अभिहित किया है। इनके अतिरिक्त अनेक छोटी-छोटी ग्रन्थियां हैं जिन्हें 'तिलवत्सा' कहा गया है। सुश्रुत के "शरीरस्थान" में इन चार प्रकार की शिराओं का ऐसा ही वर्णन मिलता है—

तत्रारुणा वातवहाः पूर्यन्ते वायुना शिराः।
पित्तादुष्णाश्च नीलाश्च शीता गौर्यः स्थिराः कफात्।
असृग्वहास्तु रोहिण्यः शिरा नात्युष्णशीतलाः॥ सु० शरीर. 7-20॥

और इन बहती हुई रक्तवाहिनी नाड़ियों के प्रवेश और निकास से उत्पन्न कलकल शब्द करने वाले रक्ताशयों को बार-बार कपाने वाला प्राण है जो जीवात्मा की चेतना से प्रेरित होकर हृदय कमल में प्रविष्ट होता है। वही शरीर का आधार स्तम्भ है। इस आशय को प्रकट करने वाला अथर्ववेद का यह मन्त्र है—

प्राणः सिन्धूनां कलशां अचिक्रददिन्द्रस्य हार्दिमाविशन् मनीषया (18-4-58)

रक्त संचार (Circulation of Blood) के सिद्धान्त का पता यूरोप में हार्वे को भले ही सत्रहवीं शताब्दी में चला हो परन्तु अथर्ववेद के काण्ड 1, सूक्त 17, मन्त्र 1 तथा काण्ड 10, सूक्त 2, मन्त्र 11 में इसका स्पष्ट तथा चमत्कारपूर्ण वर्णन उपलब्ध है, जहां धमनियां में अरुण अर्थात् शुद्ध लाल रंग वाले तथा शिराओं में धूम्रवर्ण वाले अशुद्ध रक्त के शरीर में सर्वत्र नदी के प्रवाह के समान संचरण करने का वर्णन पाया जाता है। वस्तुतः 'हृदय' शब्द स्वयं ही इस सिद्धान्त का उद्बोधक है। निरुक्त में 'हृदय' की उत्पत्ति करते हुए लिखा है कि हृदय को हृदय इसलिये कहते हैं क्योंकि वह तीन काम करता है—'हृ' से हरति, 'द' से ददाति, 'य' से याति—यह लेता है, देता है, और चलता है। हृदय शरीर से अशुद्ध रक्त को लेकर, फेफड़ों द्वारा उसे शुद्ध कर, शरीर को देता रहता है और इसी उद्देश्य से सदा गति करता रहता है। इस प्रकार 'हृदय' शब्द के अर्थ में ही रक्तसंचार का भाव आजाता है।

अथर्ववेद काण्ड 2, सूक्त 33 तथा काण्ड 10, सूक्त 2 में शरीर के प्रधान अंगों के वर्णन के साथ-साथ तत्तत् अंग अथवा संस्थान से रोग निवृत्ति

का उल्लेख किया है। इन प्रधान अंगों की संख्या 64 बताई गई है। इन्हीं के अन्तर्गत अन्य अंग भी हो सकते हैं। वेद में दायें फेफड़े को 'क्लोम' तथा बायें को 'हलीक्ष्ण' नाम दिए हैं। सुश्रुत में भी यह अन्तर स्पष्ट है, यद्यपि नामकरण में थोड़ा भेद है। वहां लिखा है—'वामतः प्लीहा फुफ्फुसो दक्षिणतो यकृत् क्लोम च'। (सु. श.-4-37) क्षीरस्वामी ने भी प्रायः मिलते-जुलते शब्दों में कहा है—'हृदयस्य दक्षिणे यकृत् क्लोमो वामे प्लीहा फुफ्फुसश्चेति'। इस प्रकार आयुर्वेदीय आर्ष ग्रन्थों में भी दायें फेफड़े को 'क्लोम' नाम से अभिहित किया है।

इनके अतिरिक्त काण्ड 11, सूक्त 8 में शरीर की 24 चेष्टाओं तथा अन्तःकरण के 23 धर्मों का परिगणन किया है। उदाहरणतः—

जरा खालत्य पालित्यं शरीरमनुप्राविशन्।
क्षुधश्च सर्वास्तृष्णाश्च शरीरमनुप्राविशन्।
शरीरं श्रद्धा दक्षिणा श्रद्धा चानुप्राविशन्।
आशिश्च चित्तानि सर्वसंकल्पाः शरीरमनुप्राविशन्॥

अथर्ववेद के नैघण्टुक वर्णन में चिकित्सोपयोगी दो प्रकार की वस्तुओं का समावेश है—एक जल, वायु, अग्नि, सूर्य, विद्युत् आदि प्राकृतिक पदार्थ और दूसरी औषधि, वनस्पति आदि। इन सबके नाम, रूप तथा गुणधर्मों का वर्णन विस्तारपूर्वक विभिन्न रोगों के प्रकरण में किया गया है। काण्ड 8, सूक्त 7 के 28 मन्त्रों में पर्वत तथा समस्थल, भूप्रदेश और जल में उत्पन्न होने वाली औषधियों को ऋतु-ऋतु में संग्रह करने तथा उनके स्वरस, कषाय, गोली-वटी आदि विधिकल्पों को तैयार कर समस्त प्राणियों की सफल चिकित्सा के साथ-साथ औषधियों का रंगभेद, आकारभेद, स्वरूपभेद, गुणभेद, उत्पत्ति स्थान भेद, उपयोज्यभेद आदि से वर्गीकरण किया गया है।

मन्त्र 1 में रंगभेद से भूरी, श्वेत, लाल, चितकबरी, नीली व काली औषधियों का उल्लेख है; मन्त्र 12, 13, 16 और 27 में आकारभेद से वृक्ष, पौधे, तृण, लता, फूलवाली, फलवाली, पत्तों वाली तथा कन्द वाली औषधियों का; मन्त्र 4 में स्वरूपभेद से अनेक शाखाओं वाली, एक मूल वाली, अनेक मूल वाली, केवल तने वाली, अंकुरावयवों वाली व काटों वाली औषधियों का; मन्त्र 6, 7 व 10 में गुणभेद से जीवनीया अर्थात् जीवन देने वाली, रक्षणी, मर्मभरणी, उन्नयनी अर्थात् स्फूर्तिदायिनी, पोषणी, मधुमती, संशोधनी स्नेहनी, विषदूषणी या विषनाशिका, स्तन्या (दूध उत्पन्न करने वाली) आदि औषधियों का; मन्त्र 9 व 17 में उत्पत्तिस्थान भेद से जलाशयों, भूस्थलों तथा पर्वत प्रदेशों में उत्पन्न होने वाली औषधियों का तथा उपयोज्य भेद से

मनुष्यों, नागरिक पशुओं, जंगली जन्तुओं, पक्षियों आदि की चिकित्सा में विशेषत: उपयोगी औषधियों का वर्णन किया गया है। उदाहरण के रूप में यहाँ कतिपय मन्त्र प्रस्तुत किए जाते हैं—

1- प्रस्तृणवती स्तम्बिनीरेकशुङ्गाः प्रतन्वतीरोषधीरावदामसि ।
अंशुमतीः काण्डिनीर्या विशाखा ह्वयामि ते वीरुधोवैश्वदेवी-
रुग्राः पुरुषजीवनीः ।। 4 ।।

हे रोगी ! (ते) तेरे लिये (प्रस्तृणतीः) अलग-अलग शाखाओं में फलने वाली—अनार आदि, (स्तम्बिनीः) खम्बे रूप एक ही तने वाली—अशोक, देवदारु, आदि (एकशुङ्गाः) एक मूल वाली—आक आदि (प्रतन्वतीः) फैले हुए, अनेक मूल वाली—ब्राह्मी आदि औषधियों को आदेश देता हूं तथा (याः) जो (अंशुमतीः) कांटो वाली—जवासा, कटेली, नागफणी आदि (काण्डिनीः) सरकंडा, बेंत, ईख आदि (विशाखाः) शाखाहीन—खजूर, नारियल आदि (उग्राः) तीव्र प्रभाववाली (पुरुष जीवनी) मनुष्यों को जीवन देने वाली (वीरुधः) वनस्पतियों को आदेश देता हूं।

2- जीवलां नघारिषां जीवन्तीमोषधिमहम् ।
अरुन्धतीमुन्नयन्तीं पुष्पां मधुमतीमिह हुवेस्मा अरिष्टतातये ।। 6 ।।

(जीवलां) जीवन देने वाली (अरुन्धती) मर्मस्थलों को भरने वाली (उन्नयन्तीं) स्फूर्ति देने वाली (मधुमती) मधुर गुण वाली औषधि को (अरिष्ट-तातये) स्वास्थ्य सम्पादनार्थ उपयोग में लाता हूं।

3- या रोहन्त्याङ्गिरसीः पर्वतेषु समेषु च ।
ता नः पयस्वतीः शिवा औषधीः सन्तु, शं हृदे ।। 17 ।।

(याः) जो (अंगिरसीः) अंगों में रस देने वाली (पर्वतेषु) पर्वतों में (समेषु) समस्थलों में (रोहन्ति) उगती हैं (ताः पयस्वतीः) वे रसभरी औषधियां (नः हृदे) हमारे हृदय के लिए (शिवाः सन्तु) कल्याण करने वाली हों।

4-अश्वत्थो दर्भो वीरुधां सोमो राजामृतं हविः ।
व्रीहिर्यवश्च भेषजौ दिवस्पुत्रावमर्त्यौ ।। 20 ।।

वृक्षों में पीपल, तृणों में दाभ, लताओं में सोम, प्राकृतिक द्रव पदार्थों में जल, प्राणिज वस्तुओं में घृत, अन्नों में चावल-जौ और आकाशीय दिव्य पदार्थों में सूर्य-चन्द्र महौषध हैं।

औषधियों के सन्दर्भ में इस सूक्त के ये 2 मन्त्र विशेष रूप से द्रष्टव्य हैं—
वराहो वेद वीरुधं नकुलो वेद भेषजीम् ।
सर्पो गन्धर्वा या विदुस्ता अस्मा अवसे हुवे ।। 23 ।।

या: सुपर्णा आङ्गिरसीर्दिव्या या रघटो विदु: ।
वयांसि हंसा या विदुर्याश्च सर्वे पतत्रिण: ।
मृगा या विदुरोषधीस्ता अस्मा अवसे हुवे ।। 24 ।।

वराह (जंगली सूअर) बहुत बलवान् होता है। वह धरती में खोद कर कन्द खाता है। नेवला सर्प से लड़ता है, पर उसे विष नहीं चढ़ता। वह भी किन्हीं विषनाशक औषधियों का सेवन करता है। इसी प्रकार बिलों में रहने वाले दीर्घजीवी जन्तु, गरुड़ आदि उड़ान भरने वाले पक्षी, चिड़िया, हंस, मृग अथवा जंगली पक्षी कुछ विशेष औषधियों को जानते हैं। उनके व्यवहार से भी औषधियों का ज्ञान प्राप्त कर उनका उपयोग करना चाहिए।

अथर्ववेद में कम से कम 110 औषधियों के नाम मिलते हैं। इनमें से कुछ महत्त्वपूर्ण औषधियों के लोक में प्रसिद्ध नामों तथा उनके गुणधर्म का वर्णन यथास्थान किया जायेगा।

चिकित्सा में उपयोगी रोगों के कारण, सम्प्राप्ति और लक्षण आदि इतिवृत्ति का नाम निदान है। अथर्ववेद मात्र चिकित्सा शास्त्र नहीं है। अत: उसमें सभी रोगों के संबन्ध में विस्तार से विचार नहीं किया है। प्रधान रोगों के निदान आदि पर प्रकाश डाला गया है। क्योंकि अन्य रोगों के निदान भी प्राय: वे ही रोग होते हैं। आयुर्वेदीय सिद्धान्त के अनुसार सभी रोगों का सामान्य कारण धातुवैषम्य अर्थात् वात, पित्त, कफ की विषमता को माना गया है। इस सिद्धान्त का मूल अथर्ववेद काण्ड 1, सूक्त 12, मन्त्र 3 में स्पष्ट उपलब्ध होता है जहां 'अभ्रजा, वातजा, शुष्म:' शब्दों के द्वारा समस्त रोगों के वातज, पित्तज और श्लेष्मज होने का वर्णन किया गया है।

रोगों में प्रधान ज्वर है। इस विषय में चरक (निदान स्थान 1-31) का कथन है—

"इह तु ज्वर एवादौ विकारानामुपदिश्यते तत्प्रथमत्वाच्छारीराणाम्। ज्वरमति शरीराणीति ज्वर:··· ··स रोगानामधिपतिर्नानातिर्यग्योनिषु च बहुविधै: शब्दैरभिधीयते सर्वप्राणभृतश्च सज्वरा एव जायन्ते सज्वरा एव म्रियन्ते···सर्वप्राणभृतां ज्वर एव प्राणानादत्ते।"

ज्वर के प्रकरण में यहाँ अथर्ववेद के अनेक मन्त्रों में से केवल 4 मन्त्र प्रस्तुत हैं।

1—यत् त्वं शीतोऽथो रूर: सह·कासावेपय: ।
भीमास्ते तक्मन् हेतयस्ताभि: स्म परिवृङ्ग्धि न: ।। 5-22-10 ।।

2—यदग्निरापो अदहत्प्रविश्य यत्राकृण्वन् धर्मधृतो नमांसि ।
तत्र त आहु: परमं जनित्रं स न: संविद्वान् परिवृङ्ग्धि तक्मन्
।। 1-25-1 ।।

3—ओको अस्य मूजवन्त ओको अस्य महावृषाः ।
यावज्जातस्तक्मंस्तावानसि बल्हिकेषु न्योचरः ।। 5-22-5 ।।
4—तृतीयकं वितृतीयं सदन्दिमुत शारदम् ।
तक्मानं शीतं रूरं ग्रैष्मं नाशय वार्षिकम् ।। 5-22-13 ।।

पहले मन्त्र में ज्वर के कारण का उल्लेख करते हुए कहा है कि जब वात-पित्त-कफ विषम या कुपित हो जाते हैं तब वातिक, पैतिक और श्लैष्मिक ज्वर हो जाता है। दूसरे मन्त्र में ज्वर की सम्प्राप्ति अर्थात् ज्वर कैसे आता है, यह बताने के लिए कहा है कि शरीर की अग्नि अपने स्थान पक्वाशय से च्युत होकर वात-पित्त-कफ के धर्मों से मुक्त आहार रस के गति केन्द्र रूप हृदय में प्रविष्ट होकर दहक उठती है। हृदय प्राण का स्थान है। उसमें रक्त के प्रवेश और निकास से समस्त शरीर में ज्वर व्याप्त हो जाता है। अर्थात् ज्वर हृदय से उठ कर समस्त शरीर में फैल जाता है। तीसरे मन्त्र में ज्वर के उत्पत्ति स्थान घासपात की अधिकता और अति वृष्टि वाले प्रदेश बताये है। इसके अतिरिक्त ऐसे स्थान भी ज्वराक्रान्त बताये हैं जहां सूर्य की किरणों तथा वायु का प्रवेश नहीं होता। चौथे मन्त्र में ऋतुओं को भी ज्वर का कारण कहा है। शीत ऋतु में सर्दी लगने से, ग्रीष्म ऋतु में लू लगने से तथा बरसात मे वर्षा बन्द होने पर शरीर की अग्नि मन्द पड़ जाने से विषम ज्वर आ घेरता हैं जो कभी प्रतिदिन, कभी हर तीसरे दिन और कभी हर चौथे दिन आने लगता है। अन्यत्र (1-25-3) शोक, ईर्ष्या, क्रोध, मोह आदि मानसिक दोषों को भी ज्वर का कारण बताया है। माधवनिदान के ज्वर प्रकरण में भी कहा है—'कामशोकभयाद्वायुः क्रोधात्पित्तं···करोति विषमज्वरम्। (मा. नि. ज्वर 30-31)।

ज्वर की चिकित्सा का वर्णन काण्ड 5, सूक्त 22 में है। वहां पहले पसीना देकर तथा विरेचन या वस्तिकर्म द्वारा मलमूत्र की शुद्धि करके आंशिक चिकित्सा का निर्देश किया है। तत्पश्चात् दासी, शूद्रा, गान्धारी, मूंजवान्, अंग व मगध आदि 'ज्वरापहा' अर्थात् ज्वरनाशक औषधियों के सेवन का विधान किया है। लोक में काकजंघा, प्रियगु, गन्धपलाशी या कचूर, सोम, बोल तथा पिप्पली नाम से प्रसिद्ध औषधियों के ये वैदिक नाम हैं। राजनिघण्टु में काकजंघा दासी का पर्याय है तो वैद्यक शब्दसिन्धु में प्रियंगु शूद्रा का गन्धपलाश गन्धारि का, बोल अंग का तथा सोम मूंजवान् का पर्याय है। इसी प्रकार कैयदव निघण्टु के अनुसार पिप्पली मगध या मागधी का पर्याय है। इन औषधियों का यथायोग्य भस्म, वटी, अवलेह, चूर्ण, कषाय आदि के रूप में सेवन किये जाने का निर्देश है। इसी सूक्त के 11वें मन्त्र में ज्वर को

संबोधित करके कहा है—"मा स्मैतान्सखीन् कुरूथा बलासं कासमुद्युगम्"—हे ज्वर ! तू कफ खाँसी और रक्त उगलने वाले राजयक्ष्मा को साथी मत बनाना। इन तीनों से सहयुक्त ज्वर की भयंकरता को अनुभव करते हुए अगले मंत्र में अलंकारिक भाषा में कहा गया—

तक्मन् भ्रात्रा बलासेन स्वस्रा कासिकया सह।
पाप्मा भ्रातृव्येन सह गच्छ॥

हे ज्वर ! तू कफ रोग रूप भाई के साथ, खाँसी रूप बहन के साथ और राजयक्ष्मा रूप भतीजे के साथ यहाँ से चलता बन।

श्वासनलियों में कफ जम जाने, शोथ हो जाने तथा उनके सुकड़ जाने से श्वास रोग उत्पन्न होता है। उसकी चिकित्सा काण्ड 5, सूक्त 4 में दी है। वहां श्वास आदि कई रोगों की चिकित्सा 'कुष्ठ' नामक औषधि के द्वारा किए जाने का वर्णन है। परन्तु इस सूक्त में वर्णित कुष्ठ औषधि से साधारण 'कूठ' नामक औषधि अभिप्रेत नहीं है। अथर्ववेद ने उसे 'गिरिष्वजायथाः' 'जातं हिमवतस्परि' 'सुपर्णसुवने गिरौ जातम्' तथा 'सोमस्यासि सखा' अर्थात् कमल के उत्पादक सरोवर वाले हिमालय पर्वत में उत्पन्न होने वाला सोम का साथी बताया है। निश्चय ही वह कश्मीरी कुष्ठ या पुष्करमूल होना चाहिये। आयुर्वेद के ग्रन्थों में भी पुष्करमूल को कशमीर में उत्पन्न होने वाला विशेष कुष्ठ कहा है। भावप्रकाश निघण्टु में लिखा है—"उक्तं पुष्करमूलं तु पौष्करं पुष्करं च तत्। पद्मपत्रं च काश्मीरं कुष्ठंमेदमिमं जगुः।"

सोम का सहस्थानी या सोम जैसे गुणों वाला यह वैदिक कुष्ठ श्वासरोग, शिरोरोग, नेत्रान्ध्य, नपुंसकत्व, ज्वर आदि 'यक्ष्मं सर्वं च नाशय' समस्त अर्थात् बहुत से रोगों को दूर करता है। भावप्रकाश, राजनिघण्टु आदि आयुर्वेद के प्रसिद्ध ग्रन्थों में कुष्ठ को 'कासश्लेष्मानिलापहम्' 'श्वासारोचककासघ्नम्' 'शोफघ्नम्' 'कफवातज्वरापहम्' 'पाण्डुनाशनम्' आदि गुणों से युक्त माना गया है। परन्तु वेदोक्त पुष्करमूल कुष्ठ विशेष में प्रसिद्ध कुष्ठ से कहीं अधिक गुणों के होने का संकेत है।

त्वचा में लालमिश्रित श्वेत या केवल श्वेत चकत्तों को श्वेतकुष्ठ कहते हैं। इसकी चिकित्सा काण्ड 1, सूक्त 23 में वर्णन की है। रोग के निदान का उल्लेख करते हुए कहा है—

अस्थिजस्य किलासस्य तनूजस्य च यत् त्वचि।
दूष्यावृतस्य ब्रह्मणा लक्ष्यश्वेतमनीनशम्॥

इस मन्त्र में दूषी विषक्रिया के कारण त्वचा, मांस तथा हड्डी में विकार उत्पन्न होने से कुष्ठ रोग उत्पन्न होता है। इसकी चिकित्सा का विधान जिन मन्त्रों में किया गया है उनमें पहला मन्त्र यह है—

नक्तञ्जातस्योषधे रामे कृष्णे असिक्नी च ।
इदं रजनि रजय किलासं पलितं च यत् ॥

इस मन्त्र में विशेष तौर पर असिक्नी नामक औषधि का वर्णन किया गया है। असिक्नी को रात्रि में उगने बढ़ने वाली तथा रंगने वाली कहकर उसे श्वेत कुष्ठ वाले भाग की त्वचा सफेदी को दूर करने तथा सफेद बालों को काला करने वाली बताया गया है। निरुक्त (9-26) में 'असिक्न्यशुक्लाऽसिता' कह कर असिक्नी शब्द को असिता का पर्यायवाची सिद्ध किया है। कृष्णा नाम का असिता से अभेद है। उधर राजनिघण्टु में असिता नीला, नीली, नीलिनी, कृष्णा, श्यामा व काली नामक औषधि को कहते हैं। 'औषधे' व 'असिक्नि' की भांति 'इदं रजनि रजय' में रजम क्रिया के साथ 'रजनि' विशेषण संबोधन में है। मेदिनी कोश में 'नीलिनी' को 'रजनी' भी कहा है-- 'रजनी नीलिन्याम्'। इस प्रकार मन्त्रान्तर्गत 'रजनि असिक्नि औषधे किलास पलितं च रजय' का स्पष्ट अर्थ हो जाता है—हे रंगने वाली असिक्नी औषधि कुष्ठ को स्वस्थ त्वचा के रंग में और श्वेत केशों को काले रंग में रंग दे। सुश्रुत में कुष्ठ चिकित्सा प्रकरण में उसे 'कुष्ठापहा' तथा 'अंगसावर्णी' कहा है। उधर पलितहर चिकित्सा प्रकरण में उसका उल्लेख अर्जुन की छाल, नीलीदल, भृंगराज आदि के साथ किया है।

काण्ड 1, सूक्त 24 में किलासकुष्ठ की चिकित्सा में उपयोगी किलास-भेषज तथा किलासनाशन विशेषणों से युक्त सुपर्ण, आसुरी, सरुपा और श्यामा नामक औषधियों का उल्लेख किया है। सुपर्ण सप्तपर्णी का, आसुरी लाल सरसों का, सरूपा पित्ता हल्दी, शालपर्णी या लाक्षा का तथा श्यामा, गुडची, नीलनी, पीप्पली, रोचना आदि का नाम है। भावप्रकाश में इन्हें 'कण्डू और कुष्ठ' के कृमियों का नाशक कहा है।

अथर्ववेद में अनेक स्थलों पर अपामार्ग नामक औषधि का वर्णन मिलता है। इससे उसका अनेक रोगों में उपयोगी होना सिद्ध होता है। यहां एतद्विषयक कतिपय मन्त्र प्रस्तुत हैं—

क्षुधामारं तृष्णामारमगोतामनपत्यताम् ।
अपामार्ग त्वया वय सर्वं तदपमृजमहे ॥
तृष्णामारं क्षुधामारमथो अक्षपराजयम् ।
अपामार्ग त्वया नमं सर्वं तदपमृजामहे ॥ 4-17-6, 7 ॥

इन मन्त्रों में अपामार्ग से अग्निमान्द्य, तृषारोग, वमनग्लानि, भस्मक रोग, अतितृषादाह, बांझपन, शुक्र का अस्तम्भन आदि अनेक रोगों की चिकित्सा का वर्णन है। उपर्युक्त दोनों मन्त्रों में पुनरुक्ति दोष दीख पड़ता है, परन्तु

दोनों स्थानों में इनके भिन्न-भिन्न अर्थों तथा अपामार्ग औषधि के भेदों का संकेत होने से वह निरर्थक नहीं है। पहले मन्त्र में श्वेत अपामार्ग तथा दूसरे में रक्त अपामार्ग का उल्लेख है। आयुर्वेदिक ग्रन्थों से इन अर्थों की पुष्टि होती है। जहां श्वेत अपामार्ग क्षुधामार=क्षुधा 'को' मारने वाले रोग अर्थात् अग्निमान्द्य को दूर करने में उपयोगी है वहां रक्त अपामार्ग क्षुधामार=क्षुधा 'से' मारने वाले भस्मक रोग को दूर करने में काम आता है। दत्तात्रेय तन्त्र (अनाहार प्र. 2) में इस विषय में लिखा है—

अपामार्गस्य बीजानि अजादुग्धेन पाचयेत्।
पायसं वटिका क्षारैर्युक्ता मासं क्षुधायहा॥

अपामार्ग के बीजों की बकरी के दूध में खीर बना कर खाने से एक मास तक भूख नहीं लगती। भस्मक रोग को दूर करने में औदुम्बर मणि भी उपयोगी है।

अपामार्ग औषधि के द्वारा छूत से लगने वाले तथा व्यभिचारादि पापाचरण से होने वाले रोगों की चिकित्सा का वर्णन काण्ड 7, सूक्त 65 में इस प्रकार मिलता है।

प्रतीचीनफलो हि त्वपमार्ग रुरोहिथ।
सर्वान् मच्छपथां अधि वरीयो यावया इतः॥ 1॥
यद् दुष्कृतं यच्छमलं यद् वा चेरिम पापया।
त्वया यद् विश्वतोमुखापामार्गापमृज्महे॥ 2॥

योगरत्नाकर में अर्शो रोग (बवासीर) की चिकित्सा के लिए भी अपामार्ग का प्रयोग बताते हुए लिखा है—

अपामार्गस्य बीजानां कल्कं तण्डुलवारिणा।
पीतं रक्तार्शसां नाशं कुरुते नात्र संशयः॥

अपामार्ग (चिड़चिड़ा) के बीजों की पिसी कल्क चावलों के जल के साथ पीने से रक्तार्श (ख़ूनी बवासीर) ठीक हो जाती है।

काण्ड 2 सूक्त 25 में बवासीर को दूर करने वाली एक अन्य औषधि पृश्निपर्णी का उल्लेख मिलता है। एक मन्त्र इस प्रकार है—

सहमानेयं प्रथमा पृश्निपर्ण्यजायत।
तयाहं दुर्णाम्नां शिरो वृश्चामि शकुनेरिव॥

राजनिघण्टु तथा वैद्यक शब्द सिंधु के अनुसार 'दुर्णामा' अर्शोरोग का नाम है—'दुर्णामा अर्शोरोग' तथा 'दुर्नाम्नोः अर्शोरोगे'। चरक ने चिकित्सा स्थान में अर्श की चिकित्सा में 'पृश्निपर्णी' का उल्लेख किया है—

अवाक्पुष्पी बला दार्वी पृश्निपर्णी त्रिकण्टकः ।
एतदर्शः स्वतिसारे रक्तसारे त्रिदोषजे ।। (चरक-अर्श चिकित्सा)

काण्ड 4, सूक्त 20 में कमल पुष्प के द्वारा नेत्रों की दुर्बलता, धुंधलापन, जलन, स्राव, पीड़ा आदि नेत्र रोगों को दूर करके देखने की शक्ति में वृद्धि करने का उल्लेख है। औषधि का वर्णन तीसरे मन्त्र में 'दिवस्य सुपर्णस्य तस्य हासि कनीनिका' कह कर किया है। कमल का नाम सुपर्ण है— 'सुपर्णः पद्मिन्याम्' (वैद्यक शब्द सिन्धु) कमल की कनीनिका (नेत्रतारा) कमलपुष्प का मध्य भाग है। आयुर्वेद निघन्टु में भी श्वेत कमल को नेत्रशक्तिप्रद बतलाया है—'श्वेतं तु कमलं मधुरं वर्णकृन्नेत्र्यम्'। श्वेत कमल की केशर को आंख में लगाने वाले अंजन में डालने का विधान भी है—'कज्जलं काञ्चनीं चैव सितपद्मस्य केशरम्। सर्वाञ्जनमिदं ख्यातं पातालनिधिदर्शनम्।' इस प्रकार सूक्त के मूल मन्त्रों पर दृष्टि डालने से यहां नेत्ररोगापहा तथा नेत्र शक्तिप्रद अभीष्ट औषधि श्वेतकमल है।

कास या खांसी की चिकित्सा काण्ड 6, सूक्त 105 में दी गई है। यहां मन्त्र 2 व 3 प्रस्तुत हैं जिनमें सूखी खांसी की चिकित्सा दी है—

यथा बाणः सुशंसितः परापतत्याशुमत्।
एवा त्वं कासे प्रपत पृथिव्या अनु संवतम्।।
यथा सूर्यस्य रश्मयः परापतन्त्याशुमत्।
एवा त्वं कासे प्रपत समुद्रस्यानु विक्षरम्।।

पहले मन्त्र में रेह या रेही मिट्टी के द्वारा सूखी खांसी की चिकित्सा बतलाई गई है। रेह पृथिवी का क्षार है। क्षार सूखे जमे कफ को मृदु बना कर बाहर निकाल देता है। दूसरे मन्त्र में सूखी खांसी को समुद्रफेन द्वारा दूर करने का विधान है। समुद्रफेन से भी कफ घुल कर निकल जाने से सूखी खांसी में लाभ होता है। राजनिघण्टु के अनुसार "अब्धिफेनः कफं च कण्ठरोगं च विनाशयेत्।" मूलतः प्रथम मन्त्र में 'संवत्' नामक औषधि का उल्लेख है। शब्दकल्पद्रुम के अनुसार 'संवत् भूमिविशेषः'—विशेष प्रकार की भूमि को संवत् कहते हैं। सामान्य बोलचाल की भाषा में इसे रेही मिट्टी कहते हैं।

गीली खांसी की चिकित्सा से सम्बन्धित अथर्ववेद (1-12-3) का यह मन्त्र द्रष्टव्य है—

मुञ्च शीर्षक्त्या उत कास एनं परुष्परुराविवेश यो अस्य।
यो अभ्रजा वातजा यश्च शुष्मो वनस्पतीन्त्सचतां पर्वतांश्च।।

वात-पित्त-कफ से उत्पन्न खांसी (अभ्रजा वातजा शुष्मोकासः) जो इस रोगी के जोड़-जोड़ में घुसा हुआ है (यः अस्य परुष्परुराविवेश) उससे इस

रोगी को छुड़ा (एनं मुञ्च)। यह रोगी (वनस्पतीन् पर्वतांश्च) वनस्पतियों और पर्वतों में (सचताम्) विचरण करे।

राजयक्ष्मा के लक्षणों वाली इस भयंकर खांसी से छुटकारा पाने के लिये इस मन्त्र में रोगी को जंगलों और पर्वत प्रदेशों में रहने-घूमने-फिरने का विधान है। ऐसे रोगियों के लिये विशेष स्वास्थ्य केन्द्र (Sanatorium) ऐसे ही स्थानों पर बनाये जाते हैं।

हृदय में शूल, कम्प या जलन होना हृद्रोग या हृदयरोग है। काण्ड 2, सूक्त 7 में इस रोग की चिकित्सा 'हरिणस्य विषाणया' हरिण के सींग के द्वारा किये जाने का विधान है। माता-पिता से प्राप्त या जन्म से आया क्षेत्रिय रोग होने पर मृगश्रृङ्ग द्वारा उसकी चिकित्सा संभव है। सातवें मंत्र के अनुसार मृगश्रृङ्ग का सेवन 'अपवासे नक्षत्राणामपवासे उषसामुत' प्रातः काल नक्षत्रों के छुप जाने से लेकर उषाकाल की समाप्ति अर्थात् सूर्योदय तक करना अधिक उपयोगी है। मृगश्रृङ्ग हृदयरोगनाशक है, यह आयुर्वेद शास्त्र से प्रमाणित है। भैषज्यरत्नावली (शूलरोगाधिकार-54) में लिखा है—

'दग्धयमनिर्गतं धूमं मृगश्रृङ्गं गोघृतेन सह लीढम्।
हृदयनितम्बजशूलं हरति शिखी दारु निवहमिव॥''

हरिण के सींग के स्पर्श से त्वचा के दोष, प्रलेप से व्रण, भस्म से क्षय, कास, श्वास और अपस्मार की व्याधियां दूर होती हैं। मृगछाला के प्रयोग से रक्तपित्त, बवासीर, खाज आदि रोगों को दूर करने में सहायता मिलती है।

काण्ड 2, सूक्त 9 में 'दशवृक्ष' द्वारा सन्धिवात, गृध्रसी, वातरोग की चिकित्सा का वर्णन है। दशवृक्ष से तात्पर्य रोग में प्रसिद्ध दशमूल से है— ''दशमूलीक्वाथं पीत्वा सशिलाजतुशर्करम्। वातकुण्डलिकाष्ठीलावातवस्तौ प्रयुज्यते।'' (भैषज्यरत्नावली) काण्ड 6, सूक्त 109 में 'पिप्पली' को जीवन देने में समर्थ (जीवितवै) बताते हुए उसके द्वारा क्षेपकवात, पक्षाघात आदि रोगों को नष्ट करने वाली रसायन कहा है। इसी काण्ड के सूक्त 44 में 'विषाणका' अर्थात् मेषश्रृङ्गी या अजश्रृङ्गी को 'वातीकृतनाशनी' कहते हुए उसके द्वारा वातव्याधि की चिकित्सा का उल्लेख मिलता है।

युद्ध में शस्त्रास्त्रों से लगने वाले स्रावों की चिकित्सा का वर्णन काण्ड 2, सूक्त 27 में किया गया है। इस निमित्त 'पाटा' नामक औषधि का उल्लेख मिलता है। इसके स्वरस के पान और लुगदी के लेप आदि से तत्काल लाभ होता है और योद्धा पुनः लड़ने योग्य हो जाता है। आयुर्वैदिक निघण्टु में भी पाटा (पाठा) को व्रणनाशक माना है।

काण्ड 5, सूक्त 5 में प्रहार के घावों को भरने या पके घाव को ठीक करने के लिए 'लाक्षा' औषधि का उल्लेख मिलता है । 7वें मन्त्र में कहा है—'अपामसि स्वसा लाक्षे वातो ह आत्मा बभूव ते ।' लाख की उत्पत्ति की चर्चा करते हुए कहा है कि वह 'प्लक्षात् अश्वत्थात् खदिरात् न्यग्रोधात् पर्णात्' अर्थात् पिलखन, पीपल, खैर, वट व पलाश से निकलती है । यह लाख टूटे हुए को जोड़ने, पुराने घावों को भरने और नयों को तुरन्त ठीक करने में उपयोगी है । आयुर्वेद ग्रन्थों में भी उसे 'भग्नसन्धानकारिका' 'वर्णप्रदा' आदि कह कर वेद के कथन की पुष्टि की है ।

घाव के ठीक न होने पर निरन्तर बहते रहने को व्रणस्राव कहते हैं । इसकी चिकित्सा पर्वतीय झरने के जल, कूप को खोद कर निकलने वाले जल, जलाशय के निकट दीमक द्वारा एकत्र गीली मिट्टी तथा काली मिट्टी से बतलाई गई है । रक्तस्राव को रोकने के लिये काण्ड 6, सूक्त 44 में विषाणका को उपयोगी बताया है । सायण आदि वैनियोगिक भाष्यकारों ने यहां गौ के सींग का विनियोग करके उससे जल पिलाने का विधान किया है । परन्तु अथर्ववेदीय बृहत् सर्वानुक्रमणिका में इसे स्पष्टत: वनस्पति बताया है, और वह मेषश्रृङ्गी या मेढा सिंगी है । भावप्रकाश में भी 'मेषश्रृङ्गी विषाणी स्यात्' कह कर उसके उपयोग का उल्लेख किया है । सूक्त के दूसरे मन्त्र में उसके लाभ का वर्णन करते हुए कहा है—

शतं वा भेषजानि ते सहस्त्रं संगतानि च ।
श्रेष्ठमास्राबभेषजं वसिष्ठं रोगनाशनम् ।।

रक्तस्राव को रोकने के लिये सर्वश्रेष्ठ औषधि 'विषाणका' को तीसरे मन्त्र में 'अमृतस्य नाभिः विषाणका नाम वा असि' अमृतोपम बताया है ।

काण्ड 3, सूक्त 23 में वन्ध्यात्व की चिकित्सा का वर्णन है । उस सूक्त में से यहाँ केवल 3 मन्त्र प्रस्तुत हैं ।

आ ते योनिं गर्भ एतु पुमान् बाण इवेषुधिम् ।
आ वीरोत्र जायतां पुत्रस्ते दशमास्यः ।। 2 ।।
यानि भद्राणि बीजान्यृषभा जनयन्ति च ।
तैस्त्वं पुत्रं विन्दस्व सा प्रसूर्धेनुका भव ।। 4 ।।
मासां द्यौः पिता पृथिवी माता समुद्रो मूलं वीरुधा बभूव ।
तास्त्वा पुत्रविद्याय दैवीः प्रावन्त्वोषधयः ।। 6 ।।

पहले मन्त्र में सन्तान के दस मास तक गर्भस्थ रहने का उल्लेख करते हुए दूसरे मन्त्र में गर्भ स्थिति में सहायक 'ऋषभ' औषधि का वर्णन किया गया है । अष्ट वर्ग की ऋषभक औषधि का नाम ऋषभ है । ऋषभक में गर्भशक्ति

देने का गुण है। निघण्टु रत्नाकर में इस 'हिमाद्रिशिखरोद्भव' (भावप्रकाश नि.) औषधि के विषय में लिखा है—'ऋषभको मधुः शीतो गर्भसन्धानकारकः। भावप्रकाश में उसे 'ऋषभ' नाम से ही व्यक्त किया है। तीसरे मन्त्र में ऋषभ को वृष्टिजल में घिस या घोट कर सेवन करने का निर्देश है। साथ ही 'पुत्र विद्याय'—पुत्र प्राप्ति के लिये कुछ अन्य 'दैवी' औषधियों का भी संकेत किया है।

काण्ड 4, सूक्त 17 में 'अगोता' 'बन्ध्यात्व' अथवा 'अनपत्यता' रोग को दूर करने के लिये 'अपामार्ग' नामक औषधि का प्रयोग बताया है। दत्तात्रेय तन्त्र में लिखा है—

गृहीत्वा शुभनक्षत्रे त्वपामार्गस्य मूलकम्।
गृहीत्वा लक्षणामूलमेकवर्णगवां पयः।
पीत्वा सा लभते गर्भं दीर्घजीवी सुतो भवेत्॥

यहां अपामार्ग की जड़ को एक रंग वाली गौओं के दूध में पीस कर पीने से दीर्घजीवी सन्तान होने की बात कही है।

स्त्री के बन्ध्यात्व और पुरुष के नपुंसकत्व दोनों को दूर करके गर्भ धारण करने-कराने की चिकित्सा काण्ड 6, सूक्त 11 में कही गई है। सूक्त का प्रथम मन्त्र है—

शमीमश्वत्थ आरूढस्तत्र पुंसवनं कृतम्।
तद् वै पुत्रस्य वेदनं तत् स्त्रीष्वभरामसि॥

जो पीपल शमीवृक्ष पर आरूढ़ हुआ—शमी के ऊपर 'बन्दा' रूप में उगा हुआ हो उसको यहां गर्भ धारण या सन्तान प्राप्ति का साधन बताया है। अन्यत्र भी पीपलबन्दा का सेवन करने पर स्त्री का बन्ध्यात्व और पुरुष का नपुंसकत्व दूर होकर सन्तानोत्पत्ति की शक्ति प्राप्त होने का उल्लेख मिलता है। जैसे—

अश्वत्थस्य तु वन्दाकं पूर्वेद्युः सुनिमन्त्रितम्।
ऋतुस्नाते तु पीतं स्यादपि वन्ध्या सुतं लभेत्॥

(कामरत्न, जन्मवन्ध्या चिकित्सा-24)

अश्वत्थो मधुरः शीतः कषायो दुर्जरो गुरुः।
रुक्षो वर्ण्यस्तिक्तकश्च योनिशोधनकारकः॥
योनिदोषं रक्तदोषं दाहपित्तकफांजयेत्॥ (निघण्टु रत्नाकर)

स्त्रियों की योनि में कृमियों के आक्रमण, गर्भ के जाते रहने और सन्तान के उत्पन्न होने पर शीघ्र मर जाने की चिकित्सा काण्ड 20, सूक्त 96 में मन्त्र

11 से 16 तक में दी गई है। इस प्रकरण का प्रथम (11वां) मन्त्र इस प्रकार हैं--

ब्रह्मणाग्नि: संविदानो रक्षोहा बाधतामितः ।
अमीवा यस्ते गर्भं दुर्णामा योनिमाशये ।।

इस मन्त्र में ब्रह्मवृक्ष और अग्नि (ब्रह्मणाग्नि) के द्वारा गर्भ विध्वंसक कृमियों (अमीवा दुर्णामा) को नष्ट कर उक्त रोगों को दूर करने का उल्लेख है। वैद्यक शब्द सिन्धु तथा निघण्टु रत्नाकर में 'ब्रह्मवृक्षः उदुम्बरः' ऐसा कहा है। राज निघण्टु (चित्र कोऽग्नि) और भाव प्रकाश निघण्टु (चित्र कोऽनल-नामा) में अग्नि को चित्रक का पर्यायवाची बताया है। इस प्रकार अग्नि अर्थात् चित्रक तथा ब्रह्मवृक्ष अर्थात् उदुम्बर दोनों के संयोग से गर्भाशय संबन्धी रोगों को दूर करने का निर्देश वेद ने किया है। उक्त आयुर्वेद-ग्रन्थों में चित्रक की जड़ या जड़ की छाल और उदुम्बर (गूलर) की नई छाल लेकर उनके स्वरसपान तथा उससे योनिप्रक्षालन करने का विधान (उदुम्बरः गर्भसन्धान कारकः, वल्कं गर्भ्यं योनिरोग नाशयति) है।

काण्ड 2, सूक्त 25 में इस निमित्त 'पृश्निप्रर्णी' नामक औषधि के सेवन का भी उल्लेख मिलता है। मरा हुआ बच्चा उत्पन्न होना अथवा उत्पन्न होते ही मर जाना 'मृतवत्सा' रोग है। इस विषय की विस्तारपूर्वक चर्चा करने के पश्चात् काण्ड 8, सूक्त 6, मन्त्र 24 में इस 'मार्तवत्सम्' रोग की चिकित्सार्थ 'पिङ्ग' और 'वज' नाम से हरिताल और अभ्रक (पिङ्ग हरितालम्, नीलाभ्रं वज्रः—राजन्निघण्टु) के सेवन का निर्देश किया है। धन्वन्तरि निघण्टु, राज-निघण्टु तथा बृहन्निघण्टु में हरिताल और अभ्रक के योग में कृमिनाश द्वारा गर्भधारण तथा दीर्घजीवी सन्तान उत्पन्न करने (दीर्घायुष्कान् जनयति सुतान्) के गुणों का उल्लेख किया गया है।

प्रसव के संदर्भ में काण्ड 1, सूक्त 11 का यह मन्त्र द्रष्टव्य है—

यथा वातो यथा मनो यथा पतन्ति पक्षिणः ।
एवा त्वं दशमास्य साकं जरायुणा पताव जरायु पद्यताम् ।

यहां आंधी, मन तथा पक्षी के वेग और गति का उल्लेख करते हुए 10 मास के पश्चात् गर्भ के वेग से बाहर आने की बात कही है। इसमें बाधा होने पर अपामार्ग औषधि के प्रयोग का विधान है। उससे 'तत्क्षणात् सा प्रसूयते' (इन्द्रजाल-सुखप्रसवयोग) तत्काल प्रसव हो जाता है।

शरीर में प्रविष्ट विष तथा विष प्रभावों के प्रतिहार, निवारण तथा नष्ट करने का नाम विष चिकित्सा है 'स्थावरं जंगमं यच्च कृत्रिमं चापि यद्विषम्'— सुश्रुत के इस वचन के अनुसार स्थावर, जंगम और कृत्रिम भेद से तीन प्रकार

का विष होता है । स्थावर तथा कृत्रिम विष जड़ वस्तुओं का तथा जंगम विष सर्प आदि चेतन प्राणियों का कहाता है । सर्प विष और उसकी चिकित्सा का वर्णन अथर्ववेद में बड़े विस्तार से मिलता है । सर्प विष को हटाने वाले सूक्तों व मन्त्रों का देवता तक्षक अर्थात् सर्प है और ऋषि गरुत्मान् अर्थात् गरुड़ के समान विष को निःसत्व करने वाला सर्प विष चिकित्सक यौगिक नाम से है । ग्रामों में कहीं-कहीं आज भी सर्प विष चिकित्सक को गरूड़िया या गारूड़ी कहते हैं । इस विषय में सर्वप्रथम काण्ड 5 का सूक्त 13 प्रस्तुत है जिसका पहला मन्त्र इस प्रकार है ।

ददिर्हि मह्यं वरूणो दिवः कविर्वचोभिरुग्रैर्निरिणामि ते विषम् ।
खातमखातमुतसक्तमग्रभिरेव धन्वन्निजजास ते विषम् ।।

इस मन्त्र में सर्प-विष और उसकी चिकित्सा से संबन्धित दो महत्त्वपूर्ण बातें कही गई हैं । एक यह कि सर्प के काटे के घाव तीन प्रकार के होते हैं— खात, अखात और सक्त । सुश्रुत आदि ग्रन्थों में इन्हें क्रमशः सर्पित, रदित और सर्पांगाभिहत कहा है । जब सर्प के काटे का घाव गहरा हो—सर्पदन्त मांस में गहरे गड़े हों, रक्त बाहर आ गया हो, घाव का रंग नीला हो और आसपास सूजन हो, अर्थात् सांप के काटे के पूरे लक्षण हों तो वह 'खात' या 'सर्पित' कहाता है । जब घाव गहरा न हो और सांप के दांतों का लाल-नीली रेखाओं के रूप में चिह्नमात्र हो तो वह 'अखात' या 'रदित' कहाता है । और जब सर्प के अंगों के स्पर्श से त्वचा के ऊपर संसर्गमात्र जान पड़े तो 'सक्त' या 'सर्पांगाभिहत' कहाता है । दूसरी महत्त्वपूर्ण बात आश्वासन चिकित्सा से संबंधित है । सर्प चिकित्सक का यह आश्वासन देना कि 'परमात्मा ने मुझे ऐसी शक्ति दी है कि मैं अपने वचनमात्र से तेरे विष को दूर कर दूंगा' बहुत बड़ी बात है । इसी को मन्त्रविद्या अथवा संवशीकरण कहते हैं । आश्वासन से रोगी का आधा रोग दूर हो जाता है । डूबते हुए को किसी अच्छे तैराक का यह कहना है कि 'घबराना नहीं, मैं आ गया हूं, तुझे डूबने नहीं दूंगा' डूबते हुए मनुष्य के भीतर उत्साह की बिजली दौड़ा देता है और उसमें हाथ-पैर मारने की शक्ति आ जाती है ।

सभी सर्पाचार्य इस विषय में एकमत हैं कि सर्पों में 5 प्रतिशत सर्प ही ऐसे होते हैं जिनके काटने से आदमी मर जाता है । इनमें भी—

"तथातिवृद्धबालाभिदष्टमल्पविषम् ।"
"नकुलाकुलिता बाला वारिविप्रहताः कृशाः ।"
वृद्धामुक्तत्वचो भीताः सर्पास्त्वल्पविषाः स्मृता ।। सुश्रुत कल्प स्थान
4-19, 32 ।।

उपर्युक्त कारणों से असमर्थ होने के कारण अनेक अल्पविष हो जाते हैं। इन थोड़े से सचमुच विषैले सांपों के काटने पर भी उक्त तीन प्रकार के घाव होते हैं। उनमें से सक्त या सर्पांगाभिहत सर्वथा निर्विष तथा अखात या रदित अल्पविष होते हैं। केवल खात अथवा सर्पित ही घातक सिद्ध होते हैं। परन्तु इन तथ्यों से अपरिचित होने के कारण अधिकांश लोग सर्पदंश के भयमात्र से ही मर जाते हैं। जब 5 प्रतिशत से भी कम सांप घातक रूप में विषैले हों और उनमें भी 1-2 प्रतिशत ही खात या सर्पित घाव कर पाते हों तो लगभग 98 प्रतिशत लोगों की मृत्यु का कारण सर्प विष न होकर सर्पदंश का भय ही सिद्ध होता है। ऐसी अवस्था में उन्हें यदि उनके विश्वास के अनुसार कोई चिकित्सक मिल जाये तो वे अधिकांश मन्त्र पढ़ने अर्थात् आश्वासन मात्र से ठीक हो जाते हैं। झाड़फूंक से सर्पविष के निकल जाने का यही रहस्य है। अनेक घाव तो ऐसे भी होते हैं जो सर्प के काटे के न होकर किसी अन्य, किन्तु अज्ञात, जन्तु के काटे के होते हैं। परन्तु उन्हें सर्प के काटे का समझ कर मनुष्य भयमात्र से मर जाते हैं। चरक ने इस विषय में यही कहा है—

दुरन्धकारे दष्टस्य केनचिद् विषशङ्कया विषोद्वेगात् ज्वरश्छर्दि—
मूर्च्छा दाहोऽपि वा भवेद्। ग्लानिर्मोहोऽतिसारो वाप्येतच्छङ्का—
विषं मतम्। चिकित्सितमिदं तस्य कुर्यादाश्वासनं बुधः॥
(चरक, सर्पविषचिकित्सा, अ. 23-218, 219)

दूसरा मन्त्र इस प्रकार है—

यत् ते अपोदकं विषं तत् त एतास्वग्रभम्।
गृह्णामि ते मध्यममुत्तमं रसमुतावमं भियसानेशदादु ते॥

इस मन्त्र में सर्प काटे की बन्धन चिकित्सा बतलाई है। सर्प के काटते ही तुरन्त बन्धन बांधना चाहिये। 'अपोदकम्' पद से लक्षित होता है कि सर्प-दष्ट का विष जहां तक रक्त में न मिला हो उससे कुछ दूर हट कर बन्ध लगाना चाहिए। सुश्रुत (5-3) के अनुसार 'दंशस्योपरि बध्नीयादरिष्टाश्चतुरंगुले'—काटे स्थान से चार अंगुल ऊपर बांधने का विधान है। सक्त या सर्पांगाभिहत में एक बन्धन, अखात या रदित में दो और खात या सर्पित में तीन बन्धन बांधने चाहिये। परन्तु प्रत्येक अवस्था में भय से मुक्त रहना परमावश्यक है।

अगले मन्त्रों में सर्प के काटे घाव को अग्नि से जला देने, नहेरने आदि से खुरच देने, 'विषेणैव हन्मि ते विषम्'—सर्प विष पर स्थावर विष का प्रक्षेप करने, ध्यान बटा कर भय से मुक्त करने के लिये नगाड़े आदि बजाने का निर्देश किया है। दसवें मन्त्र में शरीर में विष फैल जाने पर कटुतुम्बी के

प्रयोग से विष दूर करने का निर्देश किया है। भावप्रकाश, राजनिघण्टु आदि ग्रन्थों में कटुतुम्बी को ठण्डी, हृदय को बल देने वाली, वमनकारक, घबराहट में हितकर तथा 'विषापहा' अर्थात् विषनाशक कहा है। विष फैल जाने पर, सुश्रुत में 'फणीनां विषवेगे वमनेनैव सुखं निर्ह्रियते विषम्'—वमन कराने का विधान किया है। "कटुतुम्ब्युद्भवं मूलं सूक्ष्मं गोमूत्रपेषितम्। छायाशुष्कां वटीं मूत्रैः पाणिलेपो विषापहा" (ऐन्द्रजालिक, कामरत्न, सर्पविष चिकित्सा-10)—कटुतुम्बी की सूक्ष्म मूल को गोमूत्र में पीसकर बटी बना छाया में सुखा रक्खे। पुनः मूत्र के साथ घिस, घाव पर हाथ भर लेप कर देना सर्पविष का नाशक है। काण्ड 10, सूक्त 4 में अनेकत्र सफेद आक (पैद्व) इन्द्रायण, जंगली ककोड़ा या कुमारिका, अतीस, दारूहल्दी, गोकर्णी, मुलहटी आदि को सर्पविष दूर करने में अत्यन्त उपयोगी बताया है। इसी सूक्त में सर्पविष को जल के फव्वारों तथा जलाशयों—विशेषतः काई से युक्त पोखरों में अवगाहन, सूर्य किरणों तथा विद्युत् के द्वारा दूर करने का उल्लेख मिलता है। 25वें मन्त्र में कहा है—

अंगादंगात्प्रच्यावय हृदयं परिवर्जय।
अधा विषस्य यत् तेजोऽवाचीनं तदेतु ते॥

सर्प के काटे का विष बहुत अधिक फैल जाये तो उसका वेग शान्त करने के लिये मर्मस्थल (हृदय) को छोड़ कर जगह-जगह से शिराछेदन कर रक्त निकाल देना चाहिये। चरक ने भी हृदयमर्म को छोड़कर (उद्धरेन्मर्मवर्जं वा) शिराओं से रक्त निकाल देने पर बल दिया है। सुश्रुत ने विष के कारण बेहोशी हो जाने पर शिराछेदन कर रक्त निकालने को कहा है। रक्त निकल जाने पर होने वाली निर्बलता बाद में दूर की जा सकती है।

स्थावर विषों को दूर करने के लिये काण्ड 4, सूक्त 7 में लोक में गोपीचन्दन के नाम से प्रसिद्ध सौराष्ट्रमृत्तिका (वरणावती) के जल का पान, मार्जन तथा उसमें स्नान कराने का विधान है। विष के प्रभाव को निःसत्त्व करने वाली औषधियों में प्रियंगु, वचा तथा दीमक द्वारा एकत्र गीली मिट्टी आदि का वर्णन है।

इनके अतिरिक्त उन्माद रोग की चिकित्सा का वर्णन काण्ड 6, सूक्त 11 में, स्वप्नदोष का काण्ड 16, सूक्त 5 में, केश रोमों का काण्ड 6, सूक्त 136 में, मानसिक रोगों का काण्ड 6, सूक्त 96 में, गण्डमाला का काण्ड 7, सूक्त 74 में, उरःक्षत का काण्ड 7, सूक्त 76 में, वाजीकरण का काण्ड 4, सूक्त 4 में, कामिनीकरण का काण्ड 7, सूक्त 38 में तथा विसर्प रोग का काण्ड 19, सूक्त 44 में किया गया है।

कुछ रोग ऐसे भी होते हैं जिनका ठीक-ठीक निदान नहीं हो पाता अथवा जिनके उपचार के लिए उपयुक्त औषधि उपलब्ध नहीं होती। ऐसे सभी रोगों से छुटकारा पाने के लिये अथर्ववेद में दो उपाय बताये हैं। काण्ड 3, सूक्त 7 में 'आपो विश्वस्य भेषजी:' कह कर जल-चिकित्सा का विधान किया है। इसके अनन्तर काण्ड 20, सूक्त 96, मन्त्र 6 में कहा है—

मुंचामि त्वा हविषा जीवनाय कमज्ञातयक्ष्मादुत राजयक्ष्मात्।

होमयज्ञ के द्वारा राजयक्ष्मा तथा अन्य सभी अज्ञात तथा दुःसाध्य रोगों से छुटकारा मिल जाता है। यज्ञ के द्वारा वेद ने जहां सामान्य रूप से चिकित्सा का उपदेश किया है वहां विशेष द्रव्यों से रोग विशेषों की भी चिकित्सा का संकेत किया है। जैसे काण्ड 19, सूक्त 38, मन्त्र 1 में लिखा है—

न तं यक्ष्मा अरून्धते नैनं शपथो अश्नुते।
यं भेषजस्य गुल्गुलो सुरभिर्गन्धो अश्नुते॥

जिसे गूगल औषधि की उत्तम गन्ध प्राप्त होती है उसे राजयक्ष्मा तथा स्पृश्य (छूत से होने वाले) रोग नहीं सताते।

वात-पित्त-कफ के वैषम्य के अतिरिक्त रोगोत्पत्ति का दूसरा कारण क्रमि अथवा जीवाणु (Germs) हैं। अथर्ववेद (5-29-2, 7) में लिखा है कि अन्न, जल, वायु, दूध तथा फल आदि खाद्य पदार्थों के द्वारा शरीर में पहुंच कर जीवाणु मनुष्य को रोगी कर देते हैं। मनुष्य का रुधिर चूसने वाले, मांस शोषण करने वाले, शरीर की वृद्धि रोकने वाले, नासिका तथा दांतो में पहुंच कर हानि पहुंचाने वाले, मस्तिष्क में पहुंच कर मानसिक रोग उत्पन्न करने वाले तथा स्त्रियों की योनि और गर्भाशय में प्रवेश कर उन्हें वन्ध्या और मृतवत्सा बनाने वाले ऐसे अनेक अदृश्य जीवाणुओं का अथर्ववेद काण्ड 8, सूक्त 6; काण्ड 5, सूक्त 29; काण्ड 2, सूक्त 25; काण्ड 5, सूक्त 23; काण्ड 2, सूक्त 31; काण्ड 7, सूक्त 76 आदि में विस्तृत वर्णन उपलब्ध है। पर्वत, वन, वनस्पति, जल तथा दूषित स्थान में उत्पन्न होकर आंतों में जाकर रोग उत्पन्न करने वाले उदरावेष्टा आदि क्रमियों का वर्णन अथर्ववेद 2-31, 8-6 और 7-58 में मिलता है। अथर्ववेद 2-31 व 32; 4-37; 5-6, 23 व 29; 8-23 तथा 19-36 सूक्तों में 98 प्रकार के क्रमियों के नाम आते हैं।

अथर्ववेद में मणियों द्वारा चिकित्सा का वर्णन भी मिलता है। ये सभी औषध रूप हैं जो भिन्न-भिन्न प्रकार के वृक्षों, वनस्पतियों, शंख आदि से बनाई जाती हैं। जादू टोना न होकर ये स्पर्श-चिकित्सा का अंग हैं। इनके बांधने या धारण करने से अनेक रोगों की चिकित्सा में सहायता मिलती है। इनमें अस्तृतमणि का वर्णन 19-46 में, औदुम्बर मणि का 19-31 में, जंगिड़ मणि

का 2-4 व 19-34 में, दर्भमणि का 19-28 में, प्रतिसर मणि का 8-4 में, फालमणि का 10-6 में, वरणमणि का 10-3 में, शतवारमणि का 29-36 में तथा शंखमणि का 4-10 में किया गया है।

औषधियों के अतिरिक्त अथर्ववेद में सूर्य, अग्नि, जल, वायु, विद्युत, होम आदि के द्वारा चिकित्सा होने का सविस्तार वर्णन उपलब्ध है। सूर्य सभी रोगों के निवारणार्थ परम औषध है। 'उद्यन्नेष आदित्यः कृमीन् हन्ति'—सूर्य अपनी किरणों से सभी रोगों के विषों को नष्ट करता है। प्रश्नोपनिषद् में कहा है—'प्राणः प्रजानामुदयत्येष सूर्यः' (1-8)। इससे सूर्यकिरण चिकित्सा स्पष्ट है। प्रातः सूर्य की किरणों में रोगी को बिठा कर रुग्ण अंग को सीधे सूर्य किरणों में अथवा विशेष प्रकार के कांच, अभ्रकदल, वस्त्र, पत्तों आदि द्वारा निर्झरित किरणों में स्नान कराना चाहिये। हृदयरोग, अपची, गण्डमाला, कामला, पाण्डु रोग से पीड़ित व्यक्ति को उदयकाल के नारंगी रंग वाले सूर्य के सम्मुख बिठाना चाहिये। सूर्यकिरण चिकित्सा का वर्णन काण्ड 1, सूक्त 22; काण्ड 6, सूक्त 83 तथा काण्ड 9, सूक्त 8 में किया गया है। काण्ड 9, सूक्त 8, मन्त्र 12 में कहा है—'उदरात्ते क्लोम्नो नाभ्या हृदयादधि यक्ष्माणां सर्वेषां विषं निरवोचमहं त्वत्'—मैं तेरे पेट, दायें फेफड़े, नाभि तथा हृदय से समस्त रोगों के विष को निकालता हूं। इस सूक्त में बाहर भीतर के शरीरांगों के नाम ले लेकर सूर्य की किरणों द्वारा समस्त रोगों की सफल चिकित्सा का वर्णन किया गया है।

प्राकृतिक पदार्थों में जल एक महौषध है। वैदिक निघण्टु (1-12) में 'अमृतमुदकनाम'— जल को अमृत कहा है। अथर्ववेद (1-4.4) में भी 'अप्स्वन्तरमृतमप्सु भेषजम्' ऐसा ही कहा है। 'आपः भिषजां सुभिषक्तमाः', 'अप्सु मे सोमो अब्रवीदन्तर्विश्वानि भेषजा' (1-6-2) तथा 'आप' पृणीत भेषज वरुथ तन्वे मम' (1-6-3) इत्यादि वैदिक प्रमाणों से सिद्ध है कि नित्य आहार की वस्तु होने के साथ-साथ जल प्राकृतिक चिकित्सा का मुख्य साधन है। वृष्टि, स्रोत, झरने या नदी के रूप में प्राप्त अथवा कुंए से निकला शुद्ध जल विविध विधियों—शीतोष्ण पान, स्पर्श, मार्जन, टकोर, भाप, मर्दन, धारापात आदि के रूप में प्रयोग किये जाने पर अनेक दुःसाध्य रोगों को दूर करने मे औषध रूप हो जाता है। जल चिकित्सा का वर्णन काण्ड 6, सूक्त 24 व 57 में मिलता है। इन मन्त्रों में विशेषतः सद्योव्रण चिकित्सा, रक्तस्राव को रोकने, हृदय की धड़कन, जलन व शूल को दूर करने, आंखों, एड़ियों व पंजों की जलन को शान्त करने आदि रोगों में जल के उपयोगी होने का उल्लेख है। काण्ड 10, सूक्त 5, मन्त्र 24 में जल चिकित्सा द्वारा 'दुष्वप्न्य' अर्थात्

स्वप्नदोषकारक स्वप्न को दूर करने की बात कही है। काण्ड 3, सूक्त 7, मन्त्र 5 में 'आपो विश्वस्य भेषजी:'—जल को समस्त रोगों की औषध बताते हुए क्षेत्रिय=जन्मजात रोगों से छुटकारा दिलाने वाला कहा है।

काण्ड 3, सूक्त 11, काण्ड 19, सूक्त 38 तथा काण्ड 20, सूक्त 96 में बताया गया है कि अग्नि, विद्युत्, वायु, सूर्य आदि प्राकृत पदार्थ रोगों को दूर करते हैं। अग्नि चिकित्सा, विद्युत् चिकित्सा, वायु चिकित्सा तथा सूर्य चिकित्सा का पृथक्-पृथक् प्रयोग होता है। तथापि होम प्रक्रिया में इन सबका एकसाथ समावेश हो जाता है। होम में अग्नि तो काम करती ही है, साथ ही होम से विद्युत् शक्ति अन्तरिक्ष में वासित होकर रोग दूर करने में साधन बनते है। होम से वायु शुद्ध होकर लाभ पहुंचना तो प्रत्यक्ष है। इसी प्रकार होम से सूर्य किरणों में भी रोग दूर करने की शक्ति बढ़ जाती है। होम द्वारा औषधियों का प्रभाव सीधा फेफड़ों में होकर रक्त में चला जाता है और हृदय को बल देता है। इंफ्लुएंजा, हैजा, प्लेग आदि महामारियों की रोकथाम तथा चिकित्सा में होम विशेष रूप से उपयोगी सिद्ध होता है। अज्ञात तथा असाध्यसम दु:साध्य रोगों की चिकित्सा होम द्वारा ही संभव है।

यजुर्वेद (1-1) में पशुओं के भी 'अनमीवा' तथा 'अयक्ष्मा' अर्थात् नीरोग रहने की प्रार्थना की गई है। अथर्ववेद काण्ड 6 का 59 वां पूरा सूक्त पशु चिकित्सा से संबन्धित है।

प्रयास करने पर भी आशा और विश्वास के बिना किसी कार्य में सफलता नहीं मिलती। वही रोगी स्वस्थ हो पाता है जिसके मन में यह विश्वास होता है कि मेरा रोग दूर हो जायेगा और मैं बच जाऊंगा। अतएव चिकित्सक का पहला काम रोगी को आश्वस्त करना है। रोगी को देखकर मुंह लटकाने वाले चिकित्सक से अधिक लाभ की आशा नहीं की जा सकती। यही कारण है कि पाश्चात्य तथा पौरस्त्य अनेक नीतिकारों ने चिकित्सक के रोगी से झूठ बोलने को पाप नहीं माना है।

15

अथर्ववेद में मनोविज्ञान

(श्रीमती) शशि तिवारी

(About one-fifth of the Atharvaveda contains philosophic speculations on subjects of metaphysical significance. The philosophic speculations are always fraught with a psychological treatment of human nature. The AV is full of this kind of treatment. The article throws ample light on how the fundamentals of psychological arena, viz, the *manas* vs. the human capacities, the *ātman*, the *prāṇa*, the intellect, the sense-organs, the physique, the *manas*, the passions and the mental sentiments etc., have been dealt with in sufficient details in the AV. Besides, such other sentiments as the desire, the love, the anger, the fear, the enmity, the *tṛṣṇā*, the *spardhā*, the *utsāha*, the sleep and the dream etc. have also been adequately analysed in the AV. Finally, the article hints at the Atharvavedic method of psychological treatment of diseases. Ed)

उन्नीसवीं शताब्दी तक मनोविज्ञान एक स्वतन्त्र विज्ञान न होकर 'दर्शन' का अङ्ग था। भारत में भी मन और मानव-व्यवहार का विज्ञान 'आत्मन्' के दर्शन और विज्ञान का ही आनुषङ्गिक परिणाम रहा है, इसीलिए प्रायः समस्त मनोवैज्ञानिक तथा दार्शनिक सिद्धान्तों से ही उद्‌भूत प्रतीत होते हैं। भारतीय दर्शन के मूलस्रोत उपनिषदों और उनसे विकसित विविध दर्शनों में अनेकानेक मनोवैज्ञानिक सिद्धान्तों की प्राप्ति[1] का भी यही कारण है। डॉ० रघुनाथ

1. द्रष्टव्य है, Indian Psychology, Dr. Raghunath Safaya, Delhi 1976.

सफाय का मन्तव्य है कि उपनिषद्-पूर्व वैदिक ग्रन्थों का विषय विशुद्धत: परमार्थ-विद्या, उपासना, धार्मिक कृत्य, यज्ञ और प्रार्थनाएं इत्यादि है, 'अतः हमें भारतीयों के इस आद्य वाङ्मय से कुछ भी दार्शनिक या मनोवैज्ञानिक विचारों के सम्बन्ध में प्राप्त करने की आशा नहीं करनी चाहिए'।[2] उनका विचार है कि उसमें केवल मन, ज्ञान, अन्तर्प्रज्ञा और इन्द्रियों के विषय में कतिपय निर्देश मिलते हैं।[3] यह सत्य है कि आधुनिक मनोविज्ञान के अन्तर्गत मानव-मन और मानव-व्यवहार के जिन विविध पक्षों का वैज्ञानिक विधियों द्वारा अध्ययन किया जाता है, विशेष अर्थों और तत्त्वों के अभिव्यञ्जक वैदिक मन्त्रों में उनसे सम्बद्ध आधुनिक निष्कर्षों के अन्वेषण का प्रयत्न करना सर्वथा असङ्गत है। यहां केवल वेदों को विश्व रूप[4] उद्घोषित करने वाली अथर्ववेद संहिता के आधार पर वैदिक ऋषियों की मनःपरक अन्तर्दृष्टि के बोधन और उनके द्वारा मान्य मनोवैज्ञानिक तथ्यों की गवेषणा का प्रयास किया जा रहा है।

अथर्ववेद-संहिता और मनोविज्ञान

सर्वप्रथम वैदिक मन्त्रकार ऋषियों के मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोणों को जानने के लिए अथर्ववेद संहिता के अध्ययन के औचित्य को सिद्ध करने वाले कतिपय प्रमुख आधार विचारणीय हैं। मानवजीवन को अधिकाधिक सुखी, सुविधा-सम्पन्न और शत-वर्षों की पूर्ण आयु से युक्त बनाना ही अथर्ववेद का उद्देश्य है।[5] इसलिए वह अपने विषयों के चुनाव में सीमित नहीं है। इसके वर्ण्य विषयों के अन्तर्गत मेधाजनन, अध्यात्म, ब्रह्मचर्यसम्पादन, ग्राम-नगर-दुर्ग-राष्ट्र की रक्षा, पशु-पुत्र, धन-धान्य तुरगादि, सम्पत्ति-साधन, प्रजाएकता-सम्पादन, राजकर्म, शत्रुनाशन, परसेनामोहन, परसेनासञ्चरण, पापक्षय, क्रिमिनाशन, रोगनिवारण, विवाह, गर्भाधान, सौभाग्यसंवर्धन, दीर्घायुष्य-सम्पादन आदि से सम्बद्ध कर्म हैं। इस कर्म वैविध्य को देखकर अथर्ववेद को सावधि, संस्कृत,

2. We should therefore not expect anything philosophical or psychological from this early literature of Indians. Indian psychology R. Safaya, p. 44
3. वही, p. 45
4. यस्मिन्वेदा निहिता विश्वरूपा, अथ० 4.35.6
5. 'The AV. aims at making the human life more happy, comfortable and lasting for the full duration of hundred years.' The Religion and Philosophy of the Atharvaveda, Dr. N. J. Shende, Poona, 1952. p. 153

धर्म, विश्वास, रोग, औषधि, उपचार आदि का विश्वकोष कहा गया है।[6] पाश्चात्य विद्वान् ब्लूमफील्ड ने भी अथर्ववेदीय सूक्तों के विषय-बाहुल्य एवं विषय-वैचित्र्य को देखकर आश्चर्य व्यक्त किया है।[7] मानवमात्र के अभ्युदय और निःश्रेयस के साधक अनेक कर्म और उपायों का उल्लेख करने के कारण ही अथर्ववेद की संहिता वैदिक आर्य के सामान्य जीवन का पूर्ण चित्र प्रस्तुत करती है। जीवन की समग्रता का प्रतिपादन मानवीय व्यवहार की चर्चा से सर्वथा असम्पृक्त नहीं रह सकता है, इसीलिए यत्र-तत्र मन्त्रों में मानवीय मनोभाव एवं संवेग और मानव-स्वभाव के सम्बन्ध में विचार व्यक्त हुए हैं।

अथर्ववेद-संहिता का पंचमांश गहन, प्रौढ और उदात्त आध्यात्मिक और दार्शनिक मन्त्रों से भरा हुआ है; जिनमें आत्मा का ज्ञान और बल प्राप्त करने के मार्ग बताए गए हैं। ब्लूमफील्ड का कथन है कि अथर्ववेद संहिता में अध्यात्मिक सूक्तों का सबसे बड़ा संग्रह है, जो प्रत्यक्ष (अथर्व० 10.2) या परोक्ष (अथर्व० 10.7) रूप से ब्रह्मन् और ब्रह्म की व्याख्या करते हैं।[8] इन आयुष्मिक ब्रह्मण्य सूक्तों के कारण ही इस वेद को 'ब्रह्मवेद' नाम से भी अभिहित किया जाता है।[9] अतः अथर्ववैदिक ऋषि उत्कृष्ट अध्यात्म-चिन्तक थे। आत्मा का ज्ञान मन के ज्ञान के बिना असम्भव है। ब्रह्म, आत्मा, माया, काल, काम, स्कम्भ, प्रजापति, व्रात्य, ब्रह्मचारी, अतिथि आदि आध्यात्मिक विषयों का प्रतिपादन करने वाले अथर्ववैदिक ऋषियों ने स्वतन्त्र रूप से 'मन' का चिन्तन भले ही न किया हो, किन्तु निश्चित रूप से वे उसके स्वरूप और शक्तियों से पूर्णतः परिचित थे और इसलिए उनके द्वारा प्रतीत सूक्तों में मन से सम्बद्ध विचारों की अभिव्यक्ति स्वाभाविक रूप से हुई है।

अथर्ववेद का मन से सम्बन्ध भी देखा जाता है। मनुष्य में वाणी और मन ही दो मुख्य पक्ष हैं। इन दोनों से ही मानवीय उन्नति के लिये अभ्युदय और निःश्रेयस विषयक कर्म होते हैं। इस सन्दर्भ में सातवलेकर महोदय का विचार है कि 'अथर्ववेद द्वारा जो कर्म किये जाते हैं, वे मन की एकाग्रता से उत्पन्न सामर्थ्य से ही किये जाते हैं।'[10] ब्राह्मण ग्रन्थों में भी कहा गया है कि

6. हिन्दी विश्वकोश, पृ. 96
7. अथर्ववेद एवं गोपथ ब्राह्मण, एम. ब्लूमफील्ड, हिन्दी अनु० डॉ० सूर्यकान्त, वाराणसी 1964, पृ.12
8. Hymns of the Atharvaveda, M. Bloomfield, (S.B.E., Vol. 42), p. 66 (Introduction).
9. शाङ्ख्यायनगृह्यसूत्र 1.16.3, वैतान सूत्र 1.1, गोपथ ब्राह्मण 1.2.16
10. अथर्ववेद का सुबोध भाष्य, भाग 1, पृष्ठ 4

'ऋग्वेद, यजुर्वेद और सामवेद द्वारा वाणी पर संस्कार होकर एक भाग सुसंस्कृत होता है और अथर्ववेद द्वारा मन पर संस्कार होकर दूसरा भाग सुसंस्कृत होता है।'[11] रोग-निवारण, विजय-सम्पादन आदि के लिए मानसिक सामर्थ्य अपेक्षित है, अतः अथर्ववेद में मनःशक्ति की अभिवृद्धि की चर्चा और प्रसंगतः मनोवैज्ञानिक तथ्यों का छुट-पुट निर्देशन सम्भव हुआ है।

अथर्ववेदीय मन्त्रों के अनुशीलन द्वारा उनमें विकीर्ण रूप से मन और उससे सम्बद्ध मानवीय शक्तियों, मनोभाव एवं संवेग, मानव स्वभाव, चैतन्य की कुछ विशेष अवस्थाओं के अन्तर्गत निद्रा और स्वप्न तथा मानसिक चिकित्सा के विषय में कतिपय गम्भीर एवं महत्वपूर्ण विचार उपलब्ध होते हैं; इनकी विवेचना ही अथर्ववेद संहिता में मनोविज्ञान के अध्ययन का आधार है।

मानवीय शक्तियां और मन

अथर्ववेद संहिता में मनुष्य में विद्यमान बहुविध मानसिक और आन्तरिक शक्तियों का उल्लेख प्राप्त है—मन, चेतस, धी, आकूति, चित्ति (स्मृति), मति, श्रुत, (श्रवण शक्ति), चक्षु (दर्शन शक्ति), अपान, व्यान, प्राण तथा बहुव्यापिनी सरस्वती देवी (विद्या)।[12] दोनों मन्त्रों में इन शक्तियों की प्राप्ति और वृद्धि की प्रार्थना है। प्रथम मन्त्र में अन्तःकरण और उसकी शक्तियों तथा ज्ञानेन्द्रियों का उल्लेख है, तो द्वितीय मन्त्र में प्राणों और विद्याओं का। अन्यत्र ऋषि ने आयु, बल, कर्म, यागादि क्रिया, मनीषा और इन्द्रिय वर्ग की उत्कृष्टता की कामना की है।[13] एक अन्य मन्त्र में अलग-अलग देवों से मन, प्राण, अपान, चक्षु, श्रोत्र और शरीर के साथ वाणी की सम्पन्नता प्रार्थनीय है।[14] अतः शरीर, इन्द्रिय, मन, बुद्धि, प्राण आदि तत्त्वों में उनकी शक्तियों की सत्ता मानवीय व्यक्तित्व की परिपूर्णता के लिये अपेक्षित है।

---

11. मनसैव ब्रह्मा यज्ञस्यान्यतरं पक्षं संस्करोति। गोपथ ब्रा० 3.2.
    तद्वाचा त्रय्या विद्ययैकं पक्षं संस्कुरुते।
    मनसैव ब्रह्मा संस्करोति। ऐतरेय ब्रा० 5.33
12. मनसे चेतसे धिय आकूतय उत चित्तये।
    मत्यै श्रुताय चक्षसे विधेय हविषा वयम्॥
    अपानाय व्यानाय प्राणाय भूरिधायसे।
    सरस्वत्या उरुव्यचे विधेय हविषा वयम्॥ 6.41.1-2
13. उदायुरुद्बलमुत्कृतमुत्कृत्यामुन्मनीषामुदिन्द्रियम्। 5.9.8
14. बृहता मन उप ह्वये मातरिश्वना प्राणापानौ।
    सूर्याच्चक्षुरन्तरिक्षाच्छ्रोत्रं पृथिव्याः शरीरम्।
    सरस्वत्या वाचमुप ह्वयामहे मनोयुजा। 5.10.8

(1) आत्मन्

अथर्ववेद के अनुसार मानवीय व्यक्तित्व का केन्द्र तत्त्व 'आत्मन्' है। ऋषि कहते हैं, 'जिस प्रकार विराट शरीर में अन्तरिक्ष व्याप्त है, उसी प्रकार मेरे शरीर के मध्य भाग में आत्मा वास करता है। यह मैं (जीवात्मा) कभी भी न मरने वाला अमर हूं।[15] अन्यत्र वर्णन है कि नौ द्वारों वाले और तीन गुणों से आवृत शरीर रूपी कमल में यक्ष रूप आत्मा बैठता है।[16] यही सर्व-प्रथम उत्पन्न हुआ था और यही सब मनों में प्रविष्ट हुआ है।[17] एक दूसरे मन्त्र में आत्मा को पूर्ण कहा गया है।[18] स्पष्टत: आत्मा को इन्द्रिय, प्राण और शरीर से पृथक् समझा गया है।[19] संहिता के दार्शनिक सूक्तों में आत्मा के स्वरूप पर विस्तार से विचार किया गया है। मन्त्रों में आत्मा और ब्रह्म का तादात्म्य भी दर्शनीय है।[20]

(2) प्राण

अथर्ववैदिक ऋषि ने शरीर के सारतत्त्व 'प्राण' का बहुश: वर्णन किया है। प्राण सूक्त (11.4) में प्राण-शक्ति को सर्वोच्च शक्ति बताते हुए उसका समीकरण महान् शक्तियों से किया गया है—प्राण विराट् है, प्रेरक है, उसकी सब उपासना करते हैं। प्राण ही सूर्य, चन्द्रमा और प्रजापति है।[21] प्राण ही वायु और मातरिश्वन् है।[22] प्राण ही जीवन-शक्ति है, इसीलिए देव रूप समस्त इन्द्रियां उसी के वश में रहती हैं।[23] वस्तुत: प्राण के रहते ही शरीर की स्थिति है ; इसीलिए सूक्त के अन्त मे प्रार्थना है—हे प्राण ! मेरे से पृथक् न हो, मेरे से दूर न हो। पानी के गर्भ के समान हे प्राण ! जीवन के लिए तुझे अपने

15. सूर्यो. मे चक्षुर्वात: प्राणों न्तरिक्षमात्मा पृथिवी शरीरम्।
अस्तृतो नामाहमयमस्मि···5.9.7
16. पुण्डरीकं नवद्वारं त्रिभिर्गुणेभिरावृतम्।
तस्मिन् यद् यक्षमात्मन्वत् तद् वै ब्रह्मविदो विदु: ॥ 10.8.43
17. एको ह देवो मनसि प्रविष्ट: प्रथमो जात.···10.8.28
18. अयुतोऽहमयुतो म आत्मा। 19.51.1
19. 5.9.7
20. ये पुरुषे ब्रह्म विदुस्ते विदु: परमेष्ठिनम् 10.7.17
21. प्राणों विराट् प्राणो देष्ट्री प्राणं सर्वं उपासते।
प्राणो ह सूर्यश्चन्द्रमा: प्राणमाहु: प्रजापतिम् ॥ 11.4.12
22. प्राणमाहुर्मातरिश्वानं वातो ह प्राण उच्यते। 11.4.15
23. प्राणो मृत्यु: प्राणस्तक्मा प्राणं देवा उपासते। 11.4.11

अन्दर बांधता हूं ।[24] ऋषि प्राण को नमस्कार करते हैं, क्योंकि उसके अधीन ही सब कुछ है, वही सबका ईश्वर और अधिष्ठाता है ।[25] प्राण से प्राणों के रक्षण की प्रार्थना है ।[26] एक सम्पूर्ण सूक्त में प्राणों से भयभीत न होने के लिए कहा गया गया है ।[27] अथर्ववेद में प्राण का मन से सम्बन्ध भी प्रतिपादित किया गया है—इस रुग्ण व्यक्ति के निष्प्राण शरीर में मन्त्र के प्रभाव से सर्वप्रथम प्राण आए, पुनः मन आए, उसके अनन्तर चक्षु आदि इन्द्रियाँ और शरीर के अंग-प्रत्यंग में बल ।[28] अतः प्राण शक्ति मन से श्रेष्ठ है ।

तैत्तिरीय उपनिषद् (2.2-5) में जिन अन्नमय, प्राणमय, मनोमय, विज्ञानमय और आनन्दमय-पञ्चकोशों का वर्णन है ; उनमें से अथर्ववेदीय प्राणसूक्त में 'प्रिया तनूः' (मन्त्र 9) द्वारा प्राणमय कोश का संकेत ग्रहणीय है क्योंकि सब ही इस पर प्रेम करते हैं ।[29] मैत्रायणी उपनिषद् (2.6) आदि उपनिषदों में प्राण, अपान, समान, उदान और व्यान—पाँच प्राणों का वर्णन है । अथर्ववेद संहिता के मन्त्रों में प्राणों के कुछ प्रकारों का निर्देश उपलब्ध है; यथा प्राण और अपान मुझे मृत्यु से बचाएं, इसे न प्राण त्यागें और न ही अपान इत्यादि ।[30] प्राण और अपान के साथ 'व्यान' का उल्लेख भी प्राप्त है ।[31] मन्त्रों में कभी 'उदान' नाम भी इन नामों के साथ उपलब्ध है ।[32] अथर्ववेद में 'प्राण' अर्थ में में 'असु' शब्द[33] भी प्रयोग में आया है । एक मन्त्र (6.53.2) में प्राण और आत्मा के साथ व्यवहृत 'असु' शब्द को सायणाचार्य ने प्राणवाची ही माना है । विकल्प से व्याख्या करते हुए उनका कथन है कि प्राणापानादिवृत्ति से

---

24. प्राण मा मत् पर्यावृतो न मन्दयो भविष्यसि ।
 अपां गर्भमिव जीवसे प्राण बध्नामि त्वा मयि ॥ 11.4.26
25. प्राणाय नमो यस्य सर्वमिदं वशे ।
 यो भूतः सर्वस्येश्वरो यस्मिन्त्सर्वं प्रतिष्ठितम् ॥ 11.4.1
26. प्राण प्राणं त्रायस्व । 19.44.4
27. एवा मे प्राण मा बिभेः । 2.15.1 इत्यादि ।
28. ऐतु प्राण ऐतु मन ऐतु चक्षुरथो बलम् । 5.30.13
29. अथर्ववेद का सुबोधभाष्य, सातवलेकर, भाग 4, काण्ड 11, पृ. 37
30. प्राणापानौ मृत्योर्मा पातं स्वाहा । 2.16.1, मैमं प्राणो हासीन्मो अपानः 2.28.3 तथा 3.11.5-6, 5.10.8, 6.31.2, 7.53.5 इत्यादि ।
31. 6. 41.2, 10.2.13
32. 11.8.26
33. मा ते हासिषुरसवः शरीरम् 8.2.26

युक्त का नाम 'प्राण' है तो वृत्ति विशेष का नाम 'असु'। अन्यत्र (6.104.1) में उन्होंने इस पद से सामान्य रूप में 'प्राण' का अभिप्राय भी लिया है। यास्क ने भी असु को प्राण नाम बताया है। प्राण शरीर में क्षिप्त रहता है, इसलिए असन-क्रिया (√अस्) योग से उसका नाम 'असु' पड़ा है।[34] प्राण और असु शब्दों का एक साथ प्रयोग होने पर (8.1.15) ह्विटने ने अर्थ भेद को स्वीकार करते हुए इनसे क्रमशः श्वास और जीवन का अभिप्राय लिया है।[35] प्राण का 'असु' पर्याय उसके जीवन-शक्ति रूप का द्योतक है।

अथर्ववेद-संहिता में प्राण का चिन्तन परवर्ती भारतीय अध्यात्म-शास्त्र का मूल है। इस सम्बन्ध में डॉ० राधाकृष्णन का मत उल्लेखनीय है कि अथर्ववेद में प्राण शक्ति के सिद्धान्त का सर्वप्रथम उल्लेख मिलता है, जो परवर्ती काल के भारतीय तत्त्वदर्शन का प्रमुख विषय है।[36]

(3) बुद्धि

बुद्धि मनुष्य की सामान्य क्षमता या ग्रहण-शक्ति का नाम है। तर्क, स्मृति, ज्ञान इत्यादि बुद्धि के धर्म हैं। यही कर्मों और विचारों की निर्णायिका शक्ति है। अथर्ववेद-संहिता में इसे 'धारणाशक्ति' होने से 'मेधा' कहा गया है। एक सम्पूर्ण सूक्त (6.108) में 'मेधा' का आह्वान है और लुप्तोपमा द्वारा उसके सामर्थ्य का चित्रण किया गया है—ऐ मेधे ! जिस प्रकार सर्व प्रेरक सूर्य की किरणें शीघ्र ही सम्पूर्ण जगत् को व्याप्त करती हैं, उसी प्रकार तुम भी सभी विषयों को व्याप्त करने वाली अपनी शक्तियों के साथ हमें सम्प्राप्त हो।[37] यह मेधा ब्राह्मण, ऋषि, ऋभुगण और असुर सभी से सम्बद्ध है और उनके द्वारा अपना सर्वस्व मानी गई है।[38] व्यक्तित्व के पूर्ण निखार के लिए ब्रह्मचारी सूक्त में प्राण, मन आदि के साथ मेधा को भी प्रकट करने की प्रार्थना की गई है।[39] श्रुत की कामना[40] ही मेधाजननार्थं प्रार्थना (1.1) का आधार उपन्यस्त करती है। अन्यत्र इच्छा व्यक्त की गई है कि बुद्धि का मन्थन न हो

34. असुरिति प्राणनाम, अस्तः शरीरे भवति। निरुक्त 3.2
35. Atharvaveda Saṁhitā, W. D. Whitney, 1962, Vol II, p. 474
36. Indian Philosophy, Vol. I p. 122
37. त्वं नो मेधे प्रथमा गोभिरश्वेभिरा गहि।
    त्वं सूर्यस्य रश्मिभिस्त्वं नो असि यज्ञिया ।। 6.108.1
38. 6.108.2-3
39. प्राणापानौ जनयन्नाद् व्यानं वाचं मनो हृदयं ब्रह्म मेधाय ।। 11.5.24
40. अस्तु मयि श्रुतम्। 1.1.2

और उसे हानि न पहुंचे।[41] ऋषियों ने अग्नि से 'सुमेधसः' (सायण-शोभन-धारणाशक्तिसहिताः) होने की कामना व्यक्त की है।[42] उपासक को संतोष है कि उसने सत्यनिष्ट मेधा (ऋतस्य मेधाम्) को ग्रहण किया है।[43] मन्त्रों में अशोभन और पापप्रवण बुद्धि (अचित्तीः) के निराकरण की अभ्यर्थनाएं भी की गई हैं।[44] 'मेधा' शब्द की व्याख्या सायण ने 'श्रुतधारण सामर्थ्य रूपिणी देवी' (6.108.1) और 'आशुविद्या ग्रहण कुशला बुद्धि' (11.5.24) रूप में की है। सातवलेकर महोदय[45] ने इसे 'धारणा शक्ति वाली बुद्धि' (12.1.53) माना है और ह्विटने[46] ने इसे 'Wisdom' अर्थ में ग्रहण किया है। अथर्ववेदसंहिता में बुद्धि के लिए व्यवहृत मनीषा (5.9.8), धी (6.41.1) और धीति (9.10.17) इत्यादि नामों से इसके मनन, ध्यान और धारण के सामर्थ्य का बोध होता है।

4. इन्द्रिय

अथर्ववेदीय मन्त्रों में शरीर को कभी सप्त इन्द्रिय-विवरों से युक्त[47] और कभी नवद्वारों से सम्पन्न कहा गया है,[48] तो कभी आत्मा को दस इन्द्रियों से सम्पन्न।[49] यहाँ ज्ञानेन्द्रियों में चक्षु और श्रोत्र का अधिक उल्लेख हुआ है, तो कर्मेन्द्रियों में वाणी का। इन्द्र की स्तुति में उनके बृहत् इन्द्रिय-बल का स्मरण इन्द्रियों की शक्ति की न्यूनाधिकता व्यञ्जित करता है।[50] श्रोत्र, चक्षु आदि इन्द्रियों के अधिकाधिक सामर्थ्य की प्रार्थनाओं का औचित्य भी इसी बोध-प्रतीति पर अवलम्बित है। देवताओं से सामान्य रूप में इन्द्रिय या उनके बल की कामना भी की गई है।[51] अथर्ववेदसंहिता में कुछ विशेष इन्द्रियों का सम्बन्ध बाह्यशक्तियों और देवों से भी स्थापित किया गया है, यथा चक्षु

41. मा न आपो मेधां मा ब्रह्म प्र मथिष्टन। 19.40.2
42. 7.61.1
43. 20.115.1
44. 2.6.5
45. देखिये मेधा मतौ धीयते निरुक्त 3.19
46. Atharvaveda Saṁhitā Vol I. p. 358
47. कः सप्त खानि वि ततर्द शीर्षाणि। 10.2.6
48. 10.8.43
49. 5.16.1-10
50. तव त्यदिन्द्रियं बृहत्। 20.106.1
51. पुनर्मैत्विन्द्रियम्। 7.67.1

का द्युलोक और सूर्य देव से सम्बन्ध है।[52] ज्ञानेन्द्रियों द्वारा विषयों का ग्रहण करने में मन के संयोग की आवश्यकता का संकेत भी यत्र-तत्र मन्त्रों में प्राप्त होता है—'वे मन और चक्षु से देख रहे थे'।[53] इन्द्रिय विषय के ग्रहण और प्रकाशन का आवश्यक साधन मानी गई है।

(5) शरीर

अथर्ववैदिक ऋषियों ने 11.8 सूक्त में मानवी शरीर की रचना और उसमें आत्मा के निवास एवं सम्पूर्ण देवताओं के स्थान आदि का रहस्यमय वर्णन किया है। इस सूक्त में विविध शारीरिक अंगों, चेष्टाओं, अवस्थाओं और शक्तियों की व्यापक समीक्षा की गई है—प्राण, अपान, चक्षु, श्रोत, अभौतिक और भौतिक शक्तियाँ, व्यान, उदान, वाणी और मन, ये सब शरीर के साथ चलते हैं। आशीर्वाद, घोषणा, सम्मतियाँ, विशेष अनुशासन, चित्त और सब संकल्प शरीर में प्रविष्ट हुए। बैठना और रहना, त्वरा और कृपणता, गुह्य, शुक्र, स्थूल, जलरूप तथा बीभत्स भाव ये सब शरीर के साथ रहे हैं।[54] अतः शरीर ही समस्त कर्म, चेष्टा और भावों का आधार है। मानवीय शरीर की अद्‌भुत रचना (10.2) अथर्ववेद के अनुसार देवों का विलक्षण कार्य है। मानव के अतिरिक्त पशु के शरीर-रचना विज्ञान से भी अथर्ववेद पर्याप्त परिचित है।[55] भौतिक शरीर के महात्म्य को स्वीकार करने के कारण ही ऋषियों ने शारीरिक अंगों की पुष्टता, सम्पूर्ण शरीर के स्वास्थ्य एवं दीर्घायुष्य के लिए अनेकों प्रार्थनाएँ की हैं।[56] वे अपने शरीर को पत्थर-सदृश सुदृढ़ बनाने की कामना करते हैं।[57] शरीर का कल्याण भी उनका अभीप्सित रहा है।[58]

(6) मनस्

मानवीय मन का सम्बन्ध एक ओर शरीर से है, क्योंकि वह शरीराधिष्ठित है तो दूसरी ओर आत्मा से, क्योंकि वह आत्मा से नियन्त्रित होता है।

---

52. दिवे चक्षुषे नक्षत्रेभ्य. सूर्यायाधिपतये स्वाहा। 6.10.3
53. अन्वैक्षन्त मनसा चक्षुषा च। 2.34.3
54. 11.8.26-28, अथर्ववेद का सुबोध भाष्य, सातवलेकर, भाग 4, पृ. 104
55 9.7; 10.9
56. अथर्ववेद एवं गोपथ-ब्राह्मण, एम. ब्लूमफील्ड, अनु. डा. सूर्यकान्त, 1964, पृ. 130 एवं आगे।
57. अश्मानं तन्वंऽकृधि। 1.2.2
58. तेना ते तन्वेशंकरम्। 1.3.1

अथर्ववेद में यद्यपि पृथक् रूप से मन का विवेचन नहीं किया गया है, तथापि इसकी चर्चा बहुशः की गई है ; उसके आधार पर अथर्ववैदिक ऋषियों के मन के स्वरूप, कार्य, महत्त्व आदि से सम्बद्ध विचारों का अध्ययन सम्भव है ।

'मनस्' का स्थान दश इन्द्रियों से ऊपर है, उसे एकादश (5.16.11) अथवा दश इन्द्रियों मे पृथक् एक (5.15.1) कहा गया है । कभी पंच ज्ञानेन्द्रियों का उल्लेख करते हुए 'मन' को षष्ठ स्थान दिया गया है ।[59] ऋषि का प्रतिपादन है—'मैं स्वयं नहीं जानता कि मैं किस प्रकार का हूं । शरीर में अन्तर्हित और उन्हीं से बंधा हुआ मैं अपने मन के द्वारा सर्वजगत् का व्यवहार करता हूं ।[60] मानव-व्यवहार के आधारभूत इस मन के विषय में जिज्ञासा व्यक्त की गई है कि किसने इसे रखा है ।[61]

प्रथम सूक्त में 'मनस्' को देव कहा गया है ।[62] सायण ने इससे 'द्योतनात्मक अन्तकरण' का अर्थ लिया है तो निरुक्त के वृत्तिकार दुर्गाचार्य ने 'सर्वेन्द्रियवृत्तिदीपक'[63] का, अथर्ववेद-संहिता में अन्तःकरण अथवा अन्तरिन्द्रिय को सामान्यतः 'मनस्' कहा गया है ।[64] किन्तु इसके समकक्ष अर्थ में ही हृदय और चित्त शब्दों का प्रयोग भी किया गया है । प्रायः इन नामों के सहप्रयोग भी उपलब्ध हैं,[65] जो सिद्ध करते हैं कि इन के भावार्थ में सूक्ष्म भेद अवश्य स्वीकार किया गया था । 'मनस्' मननशक्ति (√मन्[66]) के अतिरिक्त संकल्प इत्यादि का भी वाचक है ।[67] सायण के मत में यह 'संकल्पविकल्पहेतुभूत अन्तःकरण वृत्ति का नाम है ।[68] 'चित्त' (√चित्[69]) प्रायः मनस् या अन्तःकरण के

59. इमानि यानि पञ्चेन्द्रियाणि मनः षष्ठानि मे हृदि ब्रह्मणा संशितानि । 19.9.5
60. न वि जानामि यदिवेदमस्मि निण्यः संनद्धो मनसा चरामि । 9.10.15
61. केनास्मिन् निहितं मनः । 10.2.19
62. पुनरेहि वाचस्पते देवेन मनसा सह । 1.1.2
63. निरुक्त 10.18.1
64. अहं गृभ्णामि मनसा मनांसि । 6.94.2
65. मन, चित्त, हृदय—3.8.6, मन, हृदय—3.20.9, हृदय, चित्त—3.25.6, हृदय, मन—4.39.10 इत्यादि ।
66. मनो मनोतेः । नि० 4.4
67. मनसा मनःसंकल्पमात्रेण । अथर्व० सायण भा० 6.93.2
68. 3.20.9
69. चित्तम् चेततेः । नि० 1.6

अर्थ में प्रयुक्त हैं,[70] किन्तु मनस् के साथ व्यवहृत होने पर इस शब्द से चिन्तन, शक्ति, संज्ञान, विचार, ज्ञान, (Intent-ह्विटने 3.8.6) इत्यादि की प्रतीति ही प्रायः भाष्यकारों द्वारा की गई है। यास्क ने इसे प्रज्ञान कहा है।[71] इसी प्रकार 'हृदय' भी सामान्यतः मनस् अर्थ में प्रयुक्त है, किन्तु मन या चित्त के साथ प्रयोग में आने पर इसका विशेष अर्थ सायण द्वारा क्रमशः 'हृदयोपलक्षित अन्तःकरण' और 'हृदयपुण्डरीक' किया गया है।[72] एक स्थान पर हृदय को चेतना कहा गया है।[73]

सर्वजगन्मूलकारणरूप यह मन परमेष्ठी द्वारा सृष्ट और ब्रह्म द्वारा संशित बताया गया है।[74] शिर और अन्न के साथ मन ब्रह्मकोश की रक्षा करता है।[75] ऋषि ने मन की तीव्रगति का उल्लेख उपमान रूप में किया है।[76] मन की चञ्चलता को लक्षित करके ही प्रश्न किया गया है कि कैसे मन कभी स्थिर नहीं होता है।[77] मन का सम्बन्ध चन्द्रमा से है। चन्द्रमा प्रजापति के मन से उत्पन्न हुआ था[78] और चन्द्र ही मन का अधिष्ठाता देव है।[79]

मन में प्रविष्ट सङ्कल्प को अथर्ववेद में 'आकूति' नाम दिया गया है।[80] सुभगा आकूति देवी चित्त की माता बताई गई हैं।[81] ग्रिफिथ ने इसे विचारों की देवी सङ्कल्प (Intention) माना है।[82] वस्तुतः 'आकूति' सङ्कल्प, इच्छा या कामना का नाम प्रतीत होता है, जो मन में रहती है। एक मन्त्र इसे हृदय में स्थित कहता है।[83] प्राण, अपान, चक्षु, श्रोत्र, अक्षिति, क्षिति, व्यान, उदान,

70. 1.9.4, 3.2.5, 3.25.5, 6.9.2, 6.43.3 इत्यादि
71. चित्तानि प्रज्ञानानि। नि० 9.3
72. 3.20.9, 3.25.6
73. चेतो हृदयम्। 9.7.11
74. इदं यत् परमेष्ठिनं मनो वां ब्रह्मसंशितम्। 19.9.4
75. तत् प्राणो अभिरक्षति शिरो अन्नमथो मनः। 10.2.27
76. यथा मनो मनस्केतैः परापतत्याशुमत्। 6.105.1
77. कथं न रमते मनः। 10.7.37
78. चन्द्रमा मनसो जातः। 19.6.7
79. मनश्चन्द्रो दधातु मे। 19.43.4
80. आकूतिर्यो वो मनसि प्रविष्टा। 6.73.2
81. आकूतिं देवीं सुभगां पुरो दधे चित्तस्य माता सुहवा नो अस्तु। 19.4.2
82. The Hymns of the Atharvaveda, R.T.H. Griffith, 1917, Vol II, p. 261
83. चित्ताकूतं च यद्हृदि। 11.9.1

वाणी और मन निश्चित रूप से सङ्कल्पशक्ति को धारण करते हैं।[84] अन्यत्र कहा गया है कि 'मन्यु' ने सङ्कल्प के घर से अपनी स्त्री (सङ्कल्प-शक्ति) को प्राप्त किया था।[85] ब्लूमफील्ड के मत में इसका अभिप्राय है—मन्यु (मति) आकूति (प्रज्ञा) को सङ्कल्प के घर से ले जाता है।[86] संहिता में आकूति की पूर्णता प्रार्थनीय है।[87]

मनुष्य मन द्वारा सङ्कल्प करता है।[88] वह हृदय और मन से इच्छा करता है।[89] मन की स्थिरता प्रीति की दृढ़ता के लिए आपेक्षित है—गौवें घर में ही रहें, भाग न जाएं, इसके लिये सब देवों से उनके मनों को स्थिर करने की प्रार्थना है।[90] सामान्य जन के मन में मोहित, आसक्त या आकर्षित होने की प्रवृत्तियाँ देखी जाती हैं।[91] इसके विपरीत शुभ और सत्य सङ्कल्प के कारण सत्य मन की शक्ति असीमित होती है, ऐसा मन शुभ आचरण में दूसरे मनों को प्रेरित कर सकता है।[92] मानवीय मन कर्मों का आधार है। मन्त्रों में—मन से नमस्कार करना (6.93.2), मन से पवित्र करना (4.39.10), मनोकामना के साथ याचना करना (5.7.5), मन से होम करना (9.4.10), मन से अनिष्ट चाहना (12.1.14), मन से बुलाना (18.2.21) इत्यादि कथनों से सिद्ध होता है कि मन का योग कर्मों के साफल्य और सुसम्पन्नता में विशेष महत्त्व रखता है। तभी विरोधी भावों से युक्त मन वाला व्यक्ति भेदादि विरुद्ध कर्मों में प्रवृत्त होता है।[93] मन की विमुखता कर्मों की निष्फलता का हेतु है; देवता से प्रार्थना है कि शत्रुओं के व्यवस्थित चित्त को अव्यवस्थित कर

---

84. प्राणापानौ चक्षुः श्रोत्रमक्षितिश्च क्षितिश्च या।
    व्यानोदानौ वाङ् मनस्ते वा आकूतिमावहन्॥ 11.8.4
85. यन्मन्युर्जायामावहत् संकल्पस्य गृहादधि। 11.8.1
86. अथर्ववेद एवं गोपथ-ब्राह्मण, एम. ब्लूमफील्ड, अनु० डा. सूर्यकान्त, पृ. 182
87. सं म आकूतिर्ऋध्यताम्। 4.36.4
88. मनसा संकल्पयति तद् देवां अपि गच्छति। 12.4.31
89. इच्छामि हृदा मनसा चिदिन्द्रम्। 4.21.5
90. विश्वे देवाः क्रन्निह वो मनांसि। 14.1.32
91. मनोमुहः (2.2.5), चित्तानि मोहयन् (3.2.3), चित्तानि प्रतिमोहयन्ती (3.2.5), चित्तानि मोहय (5.21.5), एवा मथ्नामि ते मनो यथा (2.30.1) इत्यादि।
92. अहं गृभ्णामि मनसा मनांसि। 3.8.6; 6.94.2
93. प्रत्यग् विभिन्धि त्वं तम्। 4.19.5

दो,[94] शत्रुसेना का चित्त विचलित हो जाए,[95] जिससे वे पराजित हो सकें। अतः शुभ अथवा अशुभ सभी प्रकार के कर्मों के सम्पादन में मन की अनुकूलता अपेक्षित होती है। मानसिक शक्तियों के विकास अथवा मन की दृढ़ता के उद्देश्य से बृहत् (महान् ब्रह्म) से मन की याचना की गई है।[96]

मन का सम्बन्ध बाह्य शारीरिक चेष्टाओं और वाणी से है। एक मन्त्र में कहा गया है—जो (राग-द्वेषादि भाव) हृदय के अन्दर होते हैं, वे ही बाहर भी (हमारे सुखादि या व्यवहारों में) अभिव्यक्त होते हैं और जो बाह्य कर्मादि होते हैं, उन्हीं के प्रति हृदय के अन्दर भाव होते है।[97] सायण ने इस मन्त्र की व्याख्या में वाणी और मन का सम्बन्ध बताया है।[98] जो अर्थ अभ्यन्तर मन विषय बताता है, वही बाह्य वाणी का विषय होता है। इसी प्रकार बाह्य वाणी का विषय अन्तर मानस द्वारा ग्राह्य होता है। जब (मानसिक) शक्तियां बाणी पर आरुढ़ होती हैं तो उसकी शक्ति बढ़ती है।[99] वाणी में मन की शक्ति रहनी चाहिए, इसीलिए बृहस्पति से 'आकूति वाक्' की कामना की गई है।[100]

सब देवता 'महामना' हैं।[101] क्योंकि उनकी मानसिक शक्तियाँ पूर्ण विकसित होती हैं। इन्द्र मनुष्य की सहायता में तत्पर रहने से 'नृमनः' (20.37.4) और तेजों से उत्तम मननशील होने से 'सुमनाः' (20.21.4) हैं। वे ही शुभ और उत्तम मन से युक्त प्रथम देव हैं।[102] इन्द्र अपने मन को दान के लिये प्रेरित करते हैं।[103] तभी उनका मन अराध्नीय है।[104] ऋषियों का अन्तर्वेदन अथवा मनोबल भी सर्वथा निर्दोष होता है क्योंकि उनके अंतःकरण के मध्य सत्य रहता है।[105] इसके विपरीत मानवीय मन सामान्यतः अपनी सम्पूर्ण

94. विष्वक् सत्यं कृणुहि चित्तमेषाम्। 3.1.4
95. विष्वक् पुर्नभुवा मनः। 1.27.2
96. बृहता मन उप ह्वये। 5.10.8
97. यदन्तरं तद् बाह्यं यद् बाह्यं तदन्तरम्। 2.30.4
98. अनेन वाङ्मनसयोः परस्परं विसंवादो निरस्तः। सायण।
99. यच्छक्रा वाचमारूहन्नन्तरिक्षं सिषासथः। 20.49.1
100. बृहस्पतिर्म आकूतिमाङ्गिरसः प्रति जानातु वाचमेताम्। 19.4.4
101. महामनसाम्...देवानाम्। 19.13.10
102. यो जात एव प्रथमो मनस्वान् देवः...। 20.34.1
103. मनो दानाय चोद्यन्। 20.58.2
104. एवा ते राध्यं मनः। 20.60.1
105. घोरा ऋषयो नमो अस्त्वेभ्यश्चक्षुर्यदेषां मनसश्च सत्यम्। 2.35.4

शक्ति से सम्पन्न नहीं होता है। बृहस्पति से की गई प्रार्थना, 'जो मेरे मन का छिद्र है, उसे भर दें',[106] इसीलिये सार्थक है। इसी सन्दर्भ में अथर्ववेदीय मंत्रों में अनेकशः शुभ मन, उत्तम मन, शुभ सङ्कल्प मन के निमित्त की गई प्रार्थनाओं[107] का औचित्य है। यजुर्वेदीय शिव सङ्कल्प सूक्त (वा० सं० 34.16) इस विषय में स्मरणीय है। आथर्वण ऋषि मानते हैं कि हृदय मङ्गलवृत्तियों से ही तृप्त होता है।[108]

मन मनुष्य की पाप में प्रवृत्ति का कारण है। अथर्ववेद में अशुभ-आचरण और पाप से बचने की तथा उनके नाश की अनेक प्रार्थनाएं है।[109] पाप से हृदय में वेदना उत्पन्न होती है मानो इन्द्र ने हृदय में अग्नि सुलगा दी हो।[110] मानसिक सन्ताप से बचने के लिए ही 'असन्ताप हृदय' की कामना की गई है।[111] एक मंत्र में मन से पाप या पापी विचार को दूर करने की प्रार्थना है,[112] क्योंकि उससे मुक्त होने पर ही मानसिक कष्टों का निवारण सम्भव है। ब्लूमफील्ड ने यहाँ 'मानस पाप' का प्रायश्चित् निर्दिष्ट किया है।[113] एक अन्य सूक्त 'पाप्मन्' के प्रतिकूल कहा गया है।[114] ये पाप जागृत या स्वप्न-अवस्था में न केवल चक्षु आदि इन्द्रिय और वाणी द्वारा किये जाते हैं, अपितु समान रूप से मन द्वारा भी सम्भव हैं।[115]

अथर्ववेद-संहिता में परिवार, समाज और राष्ट्र में झगड़ों को शान्त करने के लिए तथा सबमें सौहार्द, सम्भावना और सुव्यवस्था की स्थापना के लिये 'सौमनस्य' पर विशेष बल दिया गया है। संज्ञान अथवा एकमत्य के लिये मन्त्र, समिति, व्रत, मन, चित्त, आकूति, हृदय इत्यादि की सबमें

---

106. यन्मे छिद्रं मनसः···सं दधातु बृहस्पतिः। 19.40.1
107. 6.53.3, 13.1.10, 13.1.19, 14.2.6, 14.2.36 इत्यादि।
108. शिवाभिष्टे हृदयं तर्पयामि। 2.29.6
109. दे॰, अथर्ववेद एवं गोपथ ब्राह्मण, एम. ब्लूमफील्ड, अनु० डा० सूर्यकान्त पृ० 172 एवं आगे
110. सं तस्येन्द्रो हृदयेऽग्निमिन्धे 5.18.5
111. असंतापं मे हृदयम् 16.3.6
112. परोऽपेहि मनस्पाप किमशस्तानि शंससि 6.45.1 तुलनीय, ऋ. सं. 10.164.1 इत्यादि।
113. अथर्ववेद एवं गोपथ ब्राह्मण, पृ. 174
114. अव मा पाप्मन्त्सृज · 6.26.1 इत्यादि।
115. यच्चक्षुषा मनसा यच्च वाचो पारिम जाग्रतोयत् स्वपन्तः 6.96.3

समानता प्रार्थनीय हैं।[116] अथर्ववेदीय 'सांमनस्य' सूक्तों[117] में समन्वय या एकचित्तता (संमनस्, सांमनस्य, सौमनस्, संज्ञान) की आवश्यकता व्यक्त की गई है। सभी जनों में परस्पर समभाव के लिये हार्दिक एवं मानसिक स्तर की समानता सर्वप्रधान है।[118] राष्ट्र की एकता के लिये राजा अपने मन, चित्त और हृदय के समान प्रजाओं के मन, चित्त और हृदय भी आकांक्षा व्यक्त करता है।[119]

अथर्ववेद संहिता में यत्र-तत्र माता, पिता आदि विशेष रूपों में मनुष्य के सामान्य मनोविज्ञान पर प्रकाश डाला गया है। प्रायः ये वर्णन उपमान रूप में उपलब्ध हैं। माता उत्पन्न शिशु को अपने हृदय से लगा लेती है,[120] पुत्र को सुख प्रदान करती है,[121] प्रसन्नता के साथ अपनी गोदी में बैठाकर उसकी रक्षा करती है।[122] वह प्रेमपूर्वक पुत्र का स्वागत करती है।[123] पिता का हृदय पुत्रों के प्रति प्रेम और सहानुभूति से पूर्ण रहता है।[124] पुत्र पिता के समीप निःसंकोच और सहजभाव से जाता है।[125] पत्नी पति को देखकर सम्मिलन की उत्सुक हो जाती है।[126] इन उदाहरणों से यह तथ्य स्पष्ट होता है कि विशेष रूप में व्यवहार करते हुए सभी जनों की मनः स्थिति सामान्यत एक सी ही रहती है।

मनोभाव एवं संवेग

भावना और उससे संयुक्त सवेग मानव-जीवन को रसमय बनाते हैं। भावनाओं के अन्तर्गत प्रधानतः सुखात्मक और दुःखात्मक अनुभूतियाँ ही प्रमुख हैं। अनुभूति का जटिल रूप ही संवेग कहलाता है। संवेग एक मानसिक प्रक्रिया है। जिसे चेतना के भावात्मक पहलू का उत्तेजित

116. 6.64.2-3, तुलनीय, ऋ. सं. 10.191.3-4
117. 3.30, 6.64, 6.73, 6.74, 6.123, 7.52 इत्यादि।
118. सहृदयं सांमनस्य भविद्वेषं कृणोमि वः 3.30.1
119 अहं गृभ्णामि मनसा मनांसि मम चित्रमनु चित्रेभिरेत।
    मम वशेषु हृदयानि वः कृणोमि मम यातमनुवर्त्मान एत ॥3.8.6
120. जातं जात्रीर्यथा हृदा। 20.48.2
121. मातेवास्मा अदिते शर्म यच्छ। 2.28.5
122. मातेव पुत्रं प्रमना उपस्थे। 2.28.1
123. जनित्रीव प्रति हर्यासि सूनुम्। 12.3.23
124. पितेव पुत्रानभि सं स्वजस्व नः। 12.3.12
125. पुत्र इव पितरं गच्छ। 5.14.10
126. योषेव दृष्ट्वा पतिमृत्वियाय। 12.3.29

रूप माना जाता है। क्रोध, भय, घृणा, प्रेम, मोह, लोभ, काम, दया, मातृप्रेम, आनन्द, दुःख दर्द आदि संवेग हैं, जो प्रकृति-प्रदत्त हैं। अथर्ववेद संहिता में कई संवेगों का उल्लेख है, साथ ही उनकी उत्पत्ति, परस्पर सम्बन्ध, व्यक्ति पर प्रभाव आदि भी प्रसंगत निर्दिष्ट किये गये हैं। मनोभाव संवेगों, भावनाओं एवं आवेगों का संगठित तन्त्र है। आध्यात्मिक, नैतिक और मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण से मनुष्य के कुछ मनोभाव अथवा संवेग स्पृहणीय और प्रशंसनीय माने जाते हैं, तो कुछ त्याज्य और निन्दनीय। सम्भवतः कई अथर्ववेदीय सूक्तों में प्राप्त विशेष मनोभावों अथवा संवेगों का प्राप्ति अथवा विनाश की प्रार्थनाओं का यही आधार है। स्वतन्त्र रूप से कुछ मन्त्रों से भी आथर्वण जनों के अनुभूति एवं संवेग विषयक विचारों का आकलन किया जा सकता है।

भावनाओं का सम्बन्ध मन से है। एक मन्त्र में कहा गया है, जीते हुए का मन बहुत प्रकार का हो जाता है,[127] इससे भावनाओं की विविधता का ग्रहण सम्भव है। मनुष्य को कुछ प्रिय या अप्रिय लगना, हर्ष, आनन्द आदि कैसे होते हैं, इसके प्रति जिज्ञासा व्यक्त की गई है।[128] आनन्द, मोद, प्रमोद, अभिमोद, हास्य आदि पुरुष के शरीर में रहते हैं।[129] संवेगात्मक अवस्थाओं का प्रभाव शारीरिक ग्रन्थियों चेष्टाओं और स्वराभिव्यक्ति आदि पर पड़ता है। क्रोधाविस्ट पुरुष का चित्रण एक मन्त्र में किया गया है कि उसकी हनु-संबन्धिनी नाड़ी क्रोध से भर गयी है, मुख पर क्रोधवश रक्तवाहिनी नाड़ी दिखने लगी है और उसके द्वारा अपशब्दों के उच्चारण की सम्भावना बढ़ गयी है।[130] अन्यत्र कहा गया है कि मन के क्रोध से (राक्षसादि के प्रति) शरवर्षण होता है।[131]

(1) काम

बृहदारण्यकोपनिषद् में मन में स्थित जिन भावों की परिगणना की गई

---

127. बहुधा जीवतो मनः 20.96.24

128. प्रियाप्रियाणि बहुला···आनन्दानुग्रो नन्दांश्चकस्माद् वहति पूरुषः 10.2.9

129. आनन्दा मोदाः प्रमुदोऽभीमोदमुदश्चये ।
हसो नरिष्टा नृत्तानि शरीरमनु प्राविशन् ॥11.8.24

130. वि ते हनव्यां ऽ शरणि वि ते मुख्यां नयामसि ।
यथावशो न वादिषो मम चित्तमुपायसि ॥6.43.3

131. मन्योर्मनसः शरव्या 3 जायते 10.5.48

है ।[132] उनमें 'काम' सर्वप्रथम है । 'काम' के महत्व को अंगीकार करने के कारण ही अथर्ववेद संहिता उसके स्वरूप पर विस्तार से प्रकाश डालती है । अथर्ववेद में 'काम' शब्द जिस प्रकार काम विकार का वाचक है, उसी प्रकार इच्छा और कामना का भी । वस्तुत: काम, कामना, आकांक्षा और इच्छा एक ही शक्ति के भिन्न-भिन्न नाम प्रतीत होते है । अनन्त प्रकृति रूपी नित्य क्षीरा धेनु का दूध 'काम' है जिससे संसार रूपी वत्स तृप्त होता है ।[133] प्रजापति के हृदय में सर्वप्रथम सिसृक्षा रूप काम ही उत्पन्न हुआ था ।[134] इसीलिए यह काम मन का प्रथम बीज कहा गया है ।[135] ब्लूमफील्ड ने इसकी व्याख्या की है—'काम-प्रेम' मूलत: एक सृजनात्मक शक्ति है; किन्तु उसका सर्वोत्तम जीव के रूप में मूर्त बनना उसकी शक्ति की ओर संकेत करता है, जिनसे वह अपने पूजकों की रक्षा करता है और उनके शत्रुओं का नाश करता है ।[136] 'काम' के स्वरूप का प्रतिपादन करते हुए इस सूक्त में कहा गया है कि काम से मेरी ओर काम आ गया है, हृदय से हृदय की ओर भी काम आ गया है ।[137] अत: मन का प्रथम बीज रूप 'काम' कामना या इच्छा है, जो पुन: इच्छा उत्पन्न करता है । दूसरे काम सूक्त में कहा गया है कि यह अत्यधिक बलवान और शत्रु को मारने वाला है ।[138] वाणी इसकी पुत्री है ।[139] वेगवान काम ही उपासक का स्वामी है ।[140] वह अन्यों की अपेक्षा अधिक महान और बड़ा है ।[141] काम की गति का वर्णन करने वाला मन्त्र कहता है कि न तो वायु ही काम को पकड़ सकती है, न आग, न सूर्य और न चन्द्रमा ही ।[142]

132. काम: संकल्पो विचिकित्सा श्रद्धाऽश्रद्धा धृतिरधृतिर्ह्रीर्धीर्भीरित्येतत्सर्वं मन एव । बृ० उ० 1.5.3
133. वत्स: कामदुघो विराज: । 8.9.2
134. कामो जज्ञे प्रथमो नैनं देवा आपु: पितरो न मर्त्या: । 9.2.19
135. कामस्तदग्रे समवर्तत मनसो रेत: प्रथमं: यदासीत् 19.52.1 तुलनीय ऋ. सं. 10.129.4, सोकामयत बहु स्यां प्रजायेयेति । तैत्तिरीयारण्यक 8.6.1
136. अथर्ववेद एवं गोपथ ब्राह्मण, एम० ब्लूमफील्ड, पृ० 140-1
137. कामेन मा काम आगन् हृदयाद्धृदयं परि । 19.52.4
138. सपत्नहन मृषभं घृतेन कामं शिक्षाभि । 9.2.1
139. सा ते काम दुहिता धेनुरुच्यते यामाहुर्वाचंकवयो विराजम् । 9.2.5
140. अध्यक्षो वाजी मम काम: । 9.2.7
141. ततस्त्वमसि ज्यायान् विश्वहा महान् 9.2.20
142. न वै वातश्चन काममाप्नोति नाग्नि: सूर्यो नोत चन्द्रमा: । 9.2.24

काम के शुभ और अशुभ पक्षों का उल्लेख करते हुये ऋषि ने उसके शिव और भद्र मनोरथों के स्वयं में प्रवेश की अभिलाषा व्यक्त की है।[143] ब्लूमफील्ड का विचार है कि इस (9.2) काम सूक्त में मौलिक आध्यात्मिक विचारों के साथ-साथ अभिचार का मिश्रण भी है।[144] उनकी धारणा है कि यह सूक्त यातु-सम्बन्धी अभिचार में शत्रुविनाशक के रूप में मूर्तिमान कामदेव को उपस्थित करता है, जो अपने मौलिक रूप में अग्नि से भिन्न नहीं हैं। इस काम को हम उस काम से पूर्ण-रूपेण पृथक् नहीं कर सकते, जो मन का प्रथम बीज है, जो 'एक' से उत्पन्न हुआ है।[145]

'काम' भाव का चित्रण काम विकार के रूप में भी उपलब्ध है। कामिनी को प्रसन्न करने भी इच्छा पुरुष की प्रबलतम इच्छा है। यही उसकी आदिम प्रवृत्ति है। अथर्ववेद में 'कामिनीमनोऽभिमुखीकरणम्' (2.30) इसका ही निदर्शन है। इस सूक्त के दूसरे मन्त्र में कहा गया है—हे अश्विनौ! तुम मेरी प्रेयसी को मेरे समीप ले आओ और उसे मुझ सकाम से संयोजित करो।[146] मानसिक व्याकुलता को बढ़ाने वाले और हृदय को बीधने वाले काम बाणों का वर्णन एक सूक्त (3.25) में है। षष्ठ काण्ड के तीन सूक्तों (130-32) में विस्तार से स्मरभाव का चित्रण किया गया है। काम शक्ति रचनात्मक ऊर्जा का स्रोत भी है, तभी मनुष्य या पशु की काम ग्रंथि नष्ट कर देने पर उनकी क्रियाशीलता का प्रमुख अंश भी समाप्त हो जाता है।[147]

(2) प्रेम—

एक दूसरे के प्रति मन का रमना ही प्रेम है।[148] इसमें अविरोध और समचित्तता की भावना विद्यमान रहती है। प्रेमपूर्ण मन की समर्पित प्रकृति का चित्रण दृष्टान्त द्वारा किया गया है[149]—'जैसे बवण्डर के द्वारा उड़ाया गया तृण उसके वश में होकर इधर से उधर मंडराता है, उसी प्रकार तेरा मन मुझमें आविष्ट हो जाए।' प्रेम के द्वारा हृदय और मन को अनुतप्त करने का उल्लेख 'प्रीतिसंजननम्' सूक्त में किया गया है।[150]

143. 9.2.25
144. अथर्ववेद एवं गोपथ ब्राह्मण, एम. ब्लूमफील्ड। पृ० 140
145. वही, पृ० 179
146. सं चेन्नयाथो अश्विना कामिना सं च वक्षथः 2.30.2
147. 3.9.3, देखिये अथर्ववेद-संहिता, डॉ० रामकृष्ण शास्त्री, भाग 1, भूमिका पृ० 44
148. एवा मामभि ते मनः समैतु सं च वर्तताम्। 6.102.1
149. रेष्मच्छिन्नं यथा तृणं मयि ते वेष्टतां मनः। 6.102.2
150. ततः परि प्रजातेन हार्दि ते शोचयामसि. 6.89.1 इत्यादि

मातृभूमि के उपकार से उपकृत और उसके सौदर्य से आकृष्ट मन में उसके प्रति श्रद्धा और प्रेमवश अनेकानेक उदात्त भावनाएं उद्भूत होती हैं। उसके निर्व्याज स्नेह को पाकर अथर्ववैदिक ऋषि का हृदय गद्गद् हो जाता है। भूमि सूक्त (12.1) में राष्ट्र-प्रेम के मनोभाव का मार्मिक चित्रण प्रस्तुत करता है।[151]

(3) क्रोध—

अथर्ववेद-संहिता में 'मन्यु' नाम से 'क्रोध' की प्रशंसा और साथ ही उससे प्रार्थनाएं की गई हैं।[152] वह अग्नि की तरह संदीप्त होकर शत्रुओं को अभिभूत करता।[153] वह स्वयं अकेला होता हुआ भी बहुतों द्वारा प्रशंसनीय है।[154] परस्पर चित्त के एकीकरण की कामना से मन्यु-शमन की आकांक्षा अन्य दो सूक्तों का विषय है।[155] ह्विटनी और ब्लूमफील्ड ने इन दोनों सूक्तों का उद्देश्य क्रोध की शान्ति ही माना है।[156] क्रोध विरोध उत्पन्न करता है, द्वेष बढ़ाता है। मन के क्रोध रहित होने पर ही समान-मनस्कता और मित्रभाव का उदय होता है।[157] अक्रुद्ध व्यक्ति ही अनुकूल आचरण में समर्थ होता है, इसीलिए इन्द्र, अग्नि और विश्वेदेवों से क्रोधरहित होने की प्रार्थना है।[158] कठोर कर्मों के लिये 'क्रोध' का विशेष महत्त्व है, तभी समस्त प्राणियों के अपराधों को अच्छी तरह जानने वाले वरुण राजा के 'मन्यु' को नमस्कार किया गया है।[159] इसी प्रकार तैत्तिरीय-संहिता में 'रुद्र' का मन्यु अभिनन्दनीय है।[160]

---

151. माता भूमिः पुत्रो अहं पृथिव्याः । 12.1.12
152. 4.31, 4.32; देखिये, The Atharvaveda-Saṁhitā, W. D. Whitney, 1962, Vol. I, pp. 201-204
153. अग्निरिव मन्यो त्विषितः सहस्व । 4.31.2
154. एको बहूनामसि मन्य ईडिता । 4.31.4
155. 6.42, 6.43, देखिये सायणभाष्य।
156. The Atharvaveda Saṁhitā, Vol. I, p 311, Hymns of the Atharvaveda, M. Bloomfield, (S. B. E. Vol. 42) pp. 136-7
157. अवं ज्यामिव धन्वनो मन्युं तनोमि ते हृदः ।
यथा संमनसौ भूत्वा सखायाविव सचावहै ॥ 6.42.1
158. इन्द्राग्नी विश्वे देवास्तेऽनु मन्यन्तामहृणीयमानाः । 1.35.4
159. नमस्ते राजन् वरुणास्तु मन्यवे । 1.10.2
160. नमस्ते रुद्र मन्यवे । तै० सं० 4.5.1.1

(4) भय—

'भय' संज्ञक विशेष संवेग को हृदय में स्थित कहा गया है।[161] अथर्ववेद संहिता में भय और मुसीबतों को दूर करने वाले अनेक सूक्त हैं, जिससे 'भय' की साधारणता व्यंजित होती है। ब्लूमफील्ड की मान्यता है कि जादू-टोना और युद्ध ये दो भय के मुख्य कारण हैं।[162] भय व्यक्ति के स्वतन्त्रता विषयक मनोभाव और शान्ति का बाधक है। आथर्वण ऋषियों की निर्भयता के निमित्त की गई प्रार्थनाएं स्वतन्त्रता का मनोवैज्ञानिक और नैतिक आधार उपन्यस्त करती प्रतीत होती हैं। राजाओं के क्रोध[163] और शत्रुत्व[164] से निर्भय होने की आकांक्षा अनेक दिव्य शक्तियों के प्रति व्यक्त की गई है।[165] उन्नीसवें काण्ड के तीन सूक्तों (14, 15, 16) में निर्भयता की प्रार्थना करते हुए सूक्तकारों ने देवों से सर्वविध रक्षण की याचना की है। पृथक् मन्त्रों में भी अनेक बार अभय की कामना की गई है।[166] एक सूक्त (2.15) में प्राणों से भयभीत न होने की आकांक्षा व्यक्त की गई है। अनाजों के अभयत्व के लिए 'अश्विनौ' से हिंसक चूहों के नाश की अभ्यर्थना है।[167] इस संहिता में कई देवों से की गई सुरक्षा की प्रार्थनाएं[168] मनुष्य की भय या आशंका से छुटकारा पाने की स्वाभाविक मनोकामना की पूरक मानी जा सकती है क्योंकि रक्षा की मूल प्रवृत्ति के जागरूक होने पर ही भय का संवेग अनुभव किया जाता है। अनात्मज्ञता मृत्यु से भय का कारण है; एक मन्त्र में कहा गया है—धीर अजर, सदा युवा आत्मा को जानकर विद्वान व्यक्ति मृत्यु से भयभीत नहीं होते हैं।[169] वस्तुतः भय में विद्यमान अप्रेम भाव से सुपरिचित अथर्ववैदिक ऋषि सर्वत्र ही निर्भयता रूप मनोदशा के अभिलाषी हैं।

(5) द्वेष—

वस्तु प्रदत्त दुःखानुभूति की तीव्रता द्वेष नामक मनोभाव को जन्म देती

161. भियो दधाना हृदयेषु शत्रवः। 4.31.7
162. अथर्ववेद एवं गोपथ ब्राह्मण, ब्लूमफील्ड, अनु० सूर्यकान्त, पृ. 170
163. अन्यत्र राज्ञामभि नो यातु मन्युः। 6.40.3
164. अनमित्रं नो अधरादनमित्रं न उत्तरात्। 6.40.2
165. अभयं द्यावापृथिवी इहास्तु नोऽभयं सोमः सविता नः कृणोतु। 6.40.1
166. 19.27.14, 19.44.1 इत्यादि।
167. 6.50.1
168. 2.16, 19.17, 19.18, 19.20, 19.27
169. तमेव विद्वान् न बिभाय मृत्योरात्मानं धीरमजरं युवानम्। 10.8.44

है ।[170] हिंसादि पापों से संयुक्त (शत्रु) को अपने द्वारा द्वेषणीय बताना ।[171] उसके दु:ख हेतुत्व का वाचक है । अपने प्रति शत्रु में द्वेष को देखकर स्वयं में उसके प्रति द्वेषभाव उत्पन्न होता है ।[172] इस अनुभूति में प्राय: दु:ख के अतिरिक्त क्रोध, जिघांसा आदि भावनाएं भी संपृक्त रहती हैं; इन्द्र से द्वेष करने वाले शत्रु के मन को तोड़ने की प्रार्थना[173] के मूल में यही तथ्य निहित है । अन्यत्र भी द्वेष के साथ शत्रु के विनाश की कामना व्यक्त की गई है—'जो हमसे द्वेष करते हैं, उन शत्रुओं के विनाश के लिए तदनुकूल यज्ञ को प्रारम्भ करो ।'[174]

(6) **ईर्ष्या—**

ईर्ष्या-ग्रस्त पुरुष के हृदय में स्थित ईर्ष्या भाव के निवर्तन में समर्थ औषधि की स्तुति एक सूक्त में की गई है ।[175] एक अन्य सूक्त (6.18) में ईर्ष्या के विनाशन की चर्चा करते हुए उससे होने वाली हानियों पर प्रकाश डाला गया है—जिस प्रकार मरे हुए मनुष्य का मन मृत होता है उसी प्रकार ईर्ष्या युक्त पुरुष का मन भी विनष्ट हो जाता है ।[176] निश्चय ही ईर्ष्या ग्रस्त मन में कोई शुभ विचार नहीं आते हैं और यही उसका मरण है । ईर्ष्या भाव मन को पतनशील अर्थात् संकुचित वृत्ति का बना देता है, इसीलिए उसका विनाश प्रार्थनीय है ।[177]

(7) **अराति—**

अथर्ववेद संहिता में अदानशीलता को 'अराति' संज्ञा दी गई है ।[178] स्वाभाविक किन्तु कुत्सित इस दुर्भावना के प्रभाव का वर्णन करते हुए एक

170. दु:खानुशयी द्वेष: । योगसूत्र 2.8
171. मा नो विदद् वृजिना द्वेष्या या । 1.20.1
172. योऽस्मान् द्वेष्टि यं वयं द्विष्म: । 10.5.15,16 इत्यादि ।
173. अपेन्द्र द्विषतो मन: 1.21.4
174. ये नो द्विषन्त्यनु तान् रभस्वानागसो यजमानस्य वीरा: । 9.5.2
175. दूरात् त्वा मन्य उद्भृतमीर्ष्याया नाम भेषजम् । 7.45.1
176. यथेत मम्रुषो मन एवेर्ष्योर्मृतं मन: । 6.18.2
177. अदो यत् ते हृदि श्रितं मनस्कं पतयिष्णुकम् । ततस्त ईर्ष्यां मुञ्चामि । 6.18.3
178. निरुक्त के अनुसार 'जो दानक्रिया नहीं करता है' वह शत्रु, 'अराति' (अ + √रा) है, अरातयोऽदान कर्माणो वा । नि० 3.11 । सायण ने कभी (1.18.1) इस शब्द को 'शत्रु' अर्थ में लिया है, तो कभी (8.2.12) 'शत्रुभूता अदात्री' अर्थ में ।

सम्पूर्ण सूक्त (5.7) में उसके नाश की कामना व्यक्त की गई है। ब्लूमफील्ड ने इस सूक्त का उद्देश्य लोभ और न देने की इच्छा की देवी 'अराति' की शक्तियों को शान्त करना माना है;[179] उनकी मान्यता है कि अथर्ववेद में दुर्गुणों का चित्रण स्त्री देवताओं के रूप में पर्याप्त हुआ है। ह्विटनी ने भी उक्त सूक्त में 'अराति' से अदानशीलता का अभिप्राय लिया है।[180] इसे एक ओर निम्न बनाने वाली, अत्याचारपूर्ण या दबाने वाली (निमीवन्तीम्) कहा गया है; ता दूसरी ओर अन्दर से कुरेदने वाली, भेदने वाली या आक्रमण करने वाली (नितुदन्तीम्)[181] अराति पुरुष के चित्त और संकल्प को ईर्ष्या से कषायित बनाती है।[182]

(8) तृष्णा—

राग के संवेग में तृष्णा एवं लोभ की भावनाएं देखी जाती हैं। सातवलेकर महोदय ने 7.113 सूक्त में 'तृष्णा' का वर्णन माना है। मन्त्रों की व्याख्या में उन्होंने कहा है—'तृष्णा लोभवृत्ति बड़ी विषमयी मनोवृत्ति है। सबको काटती है। सब बलवानों से द्वेष करती है। प्रार्थना है, कि यह वृत्ति मनुष्य के अधीन रहे।[183] सायण ने 'तृष्टिका' से कुत्सिता बाहजनिका वाणापर्णि औषधि का अभिप्राय ग्रहण लिया है।

(9) स्पर्धा—

'मैं सबन्धु और असबन्धु सभी शत्रुओं के मध्य उत्कृष्टतम हो जाऊँ,[184] मैं इस (राजा) को उत्कृष्टतर इन्द्रादि लोकपालों में श्रेष्ठ बनाता हूं[185] इत्यादि से व्यक्त स्पर्धा-भाव मूलतः 'काम' या 'इच्छा' संवेग से सम्बद्ध है और मनुष्य को उन्नति की ओर अग्रसर करता है।

(10) उत्साह—

अथर्ववेद-संहिता के जिन दो सूक्तों (4.31, 4.32) में 'मन्यु' देव की स्तुति है, सातवलेकर महोदय के मत में वहाँ मन में स्थित 'उत्साह' का वर्णन

179. Hymns of the Atharvaveda, M. Bloomfield, (S.B.E. Vol. 42) p. 423
180. The Atharvaveda Saṁhitā, Vol. I, p. 232
181. वेद त्वाहं निभीवन्तीं नितुदन्तीमराते। 5.7.7
182. अराते चित्तं वीर्त्सन्त्याकूतिं पुरुषस्य च। 5.7.8
183. तृष्टासि तृष्टिका विषा विषातक्यऽसि।7.113.2. इत्यादि।
184. सबन्धुश्चासबन्धुश्च यो अस्माँ अभिदासति।
तेषां सा वृक्षाणामिवाहं भूयासमुत्तमः॥ 6.15.2
185. ताम् रन्धयास्मा अहमुत्तरेषु। 4.22.1

है--उत्साह ही इन्द्र है, उत्साह ही देव है, वही होता, वरुण और अग्नि भी है। मानवीय प्रथाएं मन्यु की ही प्रशंसा करती हैं।[186] वेद के इन्द्र-सूक्तों में उत्साह बढ़ाने का वर्णन है। जब मन में उत्साह बढ़ता है, तभी मनुष्य 'स्वयंभूः' (स्वयं अपना अभ्युदय करने वाला), 'भामः' (स्वयं प्रयत्न करने के कारण तेजस्वी), 'अभिमातिषाहः' (शत्रुओं का पराभव करने वाला) और 'अभिभूत्योजाः' (विशेष सामर्थ्य युक्त) बनता है।[187]

इस प्रकार अथर्ववेद-संहिता में कतिपय प्रमुख भाव और संवेगों की चर्चा द्वारा मानसिक प्रक्रिया—विषयक ज्ञान का परिचय मिलता है।

मानव स्वभाव--

संवेग एवं भाव स्वभाव को जन्म देते हैं। जब व्यक्ति में कोई भाव ज्यादा स्थिर रहने लगे, तब वह उसका स्वभाव बन जाता है। जैसे कोई व्यक्ति अधिक समय क्रोध के भाव में रहे तो हम उसे क्रोधी स्वभाव का व्यक्ति कहेंगे।[188] स्वभाव व्यक्तित्व का भावात्मक पहलू है। मानव स्वभाव और आचरण में विविधता देखी जाती है। अथर्ववैदिक ऋषियों ने यत्र-तत्र विशेषण आदि के प्रयोग द्वारा देवताओं के स्वभाव विशेष को प्रतिपादित किया है। विष्णु अपने वीर कर्मों के कारण सिंह के समान भयानक या उग्र स्वभाव वाले हैं,[189] तो इन्द्र अपने प्रसन्नभाव के कारण आनन्दी स्वभाव वाले[190] इन्द्र को स्वभाव से ही त्वरा से कार्य करने वाला और बलवान कहा गया है।[191] एक मन्त्र में घोर स्वभाव वाले ऋषियों को नमस्कार किया गया है।[192] अन्यत्र प्रसन्न और सहभाव से युक्त देवों का आह्वान है।[193] व्यक्ति के स्वभाव का उसकी मनोवृत्तियों से घनिष्ठ सम्बन्ध दृष्टान्त द्वारा व्यक्त होता है—जैसे कामुक

---

186. मन्युरिन्द्रो मन्युरेवास देवो मन्युर्होता वरुणो जातवेदाः। मन्यंविश ईडते मानुषीर्याः। 4.32.2
187. त्वं हि मन्यो अभिभूत्योजाः स्वयंभूर्भामो अभिमाणिषाहः 4.32.4 ; देखिये अथर्ववेद का सुबोध भाष्य सातवलेकर, खण्ड 2, काण्ड 4, पृ. 102
188. मनोविज्ञान, डॉ॰ बेन्जामिन खान, इलाहाबाद, 1970, पृ. 159
189. प्र तद् विष्णु स्तवते वीर्याऽणि मृगो नः भीमः कुचरो गिरिष्ठा। 7.26.2
190. मन्दसानः। 20.75.2 ; मदाय आयातु। 20.94.1
191. यो धर्मणा तूतुजानस्तुविष्मान् 20.94.1
192. घोरा ऋषयो नमो अस्तु। 2.35.4
193. आ देवा यन्तु सुमनस्यमानां:। 2.35.5

पुरुष का मन कामिनी में आसक्त रहता है ।[194] अथर्ववेद मानता है कि विभिन्न प्रकृति के मनुष्यों मे विविध गुण धर्म होते हैं । जड़ पदार्थ और अन्य योनियाँ अपने स्वभाव नहीं बदल सकती हैं, जबकि मनुष्य योनि के लोग प्रयासपूर्वक अपना स्वभाव बदल सकते हैं । इसी संदर्भ में मधुविद्या (1.34) के उपदेश का औचित्य है, जिसमें सम्पूर्ण स्वभाव को उत्तम और मधुमय बनाने की अभिलाषा व्यक्त की गई है ।[195]

निद्रा और स्वप्न

यद्यपि अथर्ववेद-संहिता में उपनिषदों में वर्णित चैतन्य की तीन या चार अवस्थाओं—जाग्रत, स्वप्न, सुषुप्ति (और तुरीय) का विशेषतया प्रतिपादन[196] नहीं है, तथापि यहाँ जाग्रत अवस्था के नामत: उल्लेख[197] के अतिरिक्त मनुष्य के जाग्रत अनुभवों के अन्तर्गत भाव इत्यादि की पूर्वोक्त चर्चा है और निद्रा तथा स्वप्न अवस्थाओं के विषय में कतिपय तथ्य उपलब्ध हैं ।

अथर्ववेदीय 4.5 सूक्त का विषय 'स्वापनम्' है उसमें मुख्यत: स्त्री और उसकी परिचारिकाओं को सुलाने का वर्णन है। सातवलेकर महोदय के अनुसार इस सूक्त में मन की दृढ़ भावना के साथ गाढ़ निद्रा लाने का उपाय बताया गया है । स्वप्न देवी निद्रा उत्पन्न करने के द्वारा मनुष्य मात्र को सुला देती है ।[198] निद्रावस्था में दर्शन साधन इन्द्रिय (चक्षु) गन्ध ग्राहक, इन्द्रिय (प्राण) हस्तपादादि अंग नींद द्वारा जकड़ लिए जाते हैं ।[199] देवों ने 'अस्वप्ना:' (सातवलेकर के अनुसार—निद्रा, तन्द्रा, आलस्यादि से रहित) होकर विस्तृत भूमि की रक्षा की है ।[200] निद्रा का उद्देश्य विश्राम है, इसीलिए मातृभूमि से प्रार्थना है कि जब हम तेरे ऊपर सोवें, उस समय सबको सहारा देने वाली तुम हमारा न नाश करो ।[201]

194. यथा पुंसो वृषण्यत स्त्रियां निहन्यते मनः । 6.70.1
195. जिह्वाया अग्रे मधु मे जिह्वामूले मधूलकम् ।
मममेदह क्रतावसो मम चित्तमुपायसि । 1.34.2 इत्यादि ।
196. Indian Psychology, Raghunath Safaya, 1976, p. 65
197. जाग्रतो यत् स्वपन्तः 6.96.3 । यदि जाग्रद् यदि स्वप्नेन्‌म एनस्योऽकरम 6.115.2
198. स्वप्न स्वप्नाभिकरणेन सर्वं नि ष्वापया जनम् । 4.5.7
199. ऐजदेजदजग्रभं चक्षुः प्राणभजग्रभम् ।
अंगान्यजग्रभं सर्वा रात्रीणामतिशर्वरे ।। 4.5.4
200. यां रक्षन्त्यस्वप्ना विश्वदानीम् देवाः । 12.1.7
201. मा हिंसीस्तत्र नो भूमे सर्वस्य प्रतिशीवरि । 12.1.34

निद्रा को प्राप्त कर मनुष्य (पापमय) स्वप्न देखता है।[202] स्वपन को प्रदत 'तमस्' विशेषण[203] उसके अज्ञानमय रूप का वाचक है। स्वप्न के स्वरूप के विषय में अथर्ववेद संहिता के एक मन्त्र में कहा गया है—हे स्वप्न ! तुम न तो जीवित ही हो और न मरे हुए ही।[204] जीवित इसलिये नहीं है क्योंकि उसे स्वयं सुखदु:खादि की अनुभूति नहीं होती है और मृत इसलिये नहीं है क्योंकि विचित्र और नवीन पदार्थों का निर्माण करता है। यदि जीवित से जाग्रत अवस्था और मृत से निद्रावस्था का अभिप्राय लिया जाये तो स्वप्नावस्था दोनों के बीच की है—यह भाव ग्रहणीय हो सकता है। आधुनिक मनोविज्ञान स्वप्न को सोने और जागने के बीच की अवस्था मानता ही है।[205] स्वप्न की उत्पत्ति के विषय में इसी मन्त्र में आगे कहा गया है—'तुम देवों का अमृतगर्भ हो, वरुणानी तुम्हारी माता है और यम पिता।' यहाँ देवों से इन्द्रियों का अभिप्राय है। स्वप्न इन्द्रियों में अमृत रूप में बसा हुआ है क्योंकि जाग्रत अवस्था में इन्द्रियों के अनुभवों से उत्पन्न वासनाओं से वह उत्पन्न होता है।[206] वासनाएं स्थायी हैं अत: उनसे उत्पन्न स्वप्न अमृत हैं। स्वप्न निद्रावस्था में आते हैं, इसलिये उसे अन्धकार की पत्नी 'वरुणानि'[207] का पुत्र कहा गया है। स्वप्न का पिता यम है, क्योंकि कई बार स्वप्न में मृत्यु भी हो जाती है।[208] अन्यत्र भी स्वप्न का यम से सम्बन्ध बताया गया है—'हे स्वप्न ! तुम यम लोक से प्रकट हुआ है।[209] एक बार उसे यम का करण और साथ ही मृत्यु तथा अन्तक बताया गया है।[210] समान मन्त्र में उसे देवों की पत्नियों का पुत्र कहा गया है, जिससे भी इन्द्रिय विषय जन्य वासनाओं से स्वप्न की

202. स्वप्नं सुप्त्वा यदि पश्यासि पापम्।10.3.6
203. यस्त्वा स्वप्नेन तमसा मोहयित्वा निपद्यते।20.96.16
204. यो न जीवोसि न मृतो देवानाममृतगर्भोऽसि स्वप्न।
वरुणानी ते माता यमा पितारुर्नामासि॥6.46.1
205 असामान्य मनोविज्ञान, हंसराज भाटिया, पटना, 1959, पृ. 365
206 अमृतमयगर्भस्त्वम् स्वप्नस्य जाग्रदनुभवजनितवासनामयत्वात् वासनायाश्च स्थायित्वाद् इति भाव:। अथ० सं० सायण भाष्य 6.46.1
207. अथर्ववेद का सुबोध भाष्य, सातवलेकर, भाग 4, काण्ड 18, पृ. 137
208. वही, पृ. 137
209. यमस्य लोकादध्या बभूविथ 19.56.1
210. विघ्न ते स्वप्न जनित्रं देवजामीनां पुत्रोऽसि यमस्य करण:। अन्तकोऽसि मृत्युरसि। 6.46.2, देखिये 16.5.12

उत्पत्ति निर्दिष्ट होती है। स्वप्न को आर्तिकर असुर का 'अररु' नाम दिया गया है,[211] सातवलेकर ने इससे पीड़ा देने वाले अथवा हिंसक का अभिप्राय लिया है।

स्वप्न में दो प्रकार के अंश होते हैं—भद्र (मंगलकारी) और पाप (अनिष्ट-कारी)। स्वप्न से अपने भद्र अंश को स्तोता के प्रति और पाप अंश को शत्रु के प्रति प्रेरित करने की प्रार्थना है।[212] इससे दु:स्वप्नों की भंयकरता और कष्ट साधनता प्रकट होती है। दु:स्वप्न निवारण प्रार्थनाओं का मनोवैज्ञानिक आधार उनसे प्राप्त दु:ख ही हैं। अथर्ववेद संहिता में अनेक बार दुष्ट स्वप्नों के नाश की कामना की गई है। [213] दुष्ट स्वप्न पाप, असमृद्धि और शोक को उत्पन्न करते हैं, जिनके परावर्तन के लिये दु:स्वप्न निवारक मन्त्र को ओट बनाने का उल्लेख है।[214]

स्वप्न में देखे गये पदार्थ प्रात:काल दिखाई नहीं पड़ते हैं,[215] अत: स्वप्नों का अन्तर्विषय यथार्थ से दूर होता है। स्वप्न चिकित्सकों से अपना रूप छिपाता है।[216] पितर इस स्वप्न को नहीं जानते हैं,[217] अत: स्वप्न (सायण के अनु-सार—दु:स्वप्न) की प्रकृति रहस्यमय है। फिर भी ऋषि की धारणा है कि सन्तप्यमान पुरुष के मन से यह उत्पन्न होते हैं।[218]

दुष्ट स्वप्नों की उत्पत्ति के कई कारण ऋषियों ने निर्दिष्ट किये हैं—(1) ग्राही (अर्थात् भयानक रोग, जो शरीर को शीघ्र नहीं छोड़ता है) (2) निर्ऋति (अर्थात् अवनति, क्षीणता, निर्बलता), (3) अभूति अर्थात् ऐश्वर्य-हीनता), (4) निर्भूति (अर्थात् महा संकट में पड़ना), (5) पराभूति (परा-धीन या पराभव होना) और (6) देवजामी (अर्थात् देव रूप इन्द्रियों की शक्तियों की न्यूनाधिकता होना); [219] जो उनके सूक्ष्म चिन्तन अनुभव और मन: शास्त्रीय ज्ञान के परिचायक हैं।

---

211. 6.46.1, अररुर्वं नामासुर आसीत्। तैत्रिरीय ब्राह्मण 3.2.9.4
212. यमस्य कर वो भद्र: स्वप्न। स मम यः पापस्तद् द्विषते प्र हिण्म:। 19.57.3
213. 4.9.6, 7.23.1, 10.5.24, 16.5-8, 19.45-2 इत्यादि।
214. पर्यावर्ते दुष्स्वप्न्यात् पापात् स्वप्न्यादभूत्या:। ब्रह्माहमन्तरं कृण्वेपरा स्वप्नमुखा: शुच:॥ 7.100.1
215. यत् स्वप्ने अन्नमश्नाभि न प्रातरधिगम्यते। 7.101.1
216. भिषग्भ्यो रुपमपगूहमान:। 19.56.2
217. नैतां विदु: पितरो नोत देवा:···। 19.56.4
218. तप्यमानस्य मनसोऽधि जज्ञिषे। 19.56.5
219. ग्राह्या:, निर्ऋत्या:, अभूत्या:, निर्भूत्या:, पराभूत्या:, देवजामीनां पुत्रोऽसि यमस्य करण:। 16.5.1-8, देखिये, अथर्ववेद का सुबोधभाष्य, सातवलेकर, भाग 4, काण्ड 16, पृ.18

मानसिक चिकित्सा

मनोचिकित्सा या मानसिक चिकित्सा मानसिक रोगों और व्याधियों का निराकरण है। निश्चिय ही उपचार-क्षेत्र में यह आधुनिक चिकित्सा विज्ञान की देन है। विचारणीय है कि भेषजशास्त्र की प्रभूत सामग्री से सम्पन्न और 'भेषज-वेद' की संज्ञा से अभिहित [220] अथर्ववेद संहिता में मानसिक चिकित्सा की क्या स्थिति है? मानसिक रोग प्राय: दूषित संवेगात्मक समायोजन का परिणाम होते हैं। इनका उपचार है—संवेगिक अनुक्रियाओं में सुधार अथवा मानसिक शान्ति। मानसिक व्याधियों की चिकित्सा में अथर्ववेद जादू और टोने-टोकके, मोहन, मारण, उच्चाटन आदि अभिचारों को महत्व देता है। चिकित्सा में अथर्ववेदीय अभिचारों के योगदान पर प्रकाश डालते हुए डॉ० भगवती प्रसाद राय ने एक वैज्ञानिक दृष्टिकोण प्रस्तुत किया है—'अभिचार किसी पूर्वकल्पित साध्य का साधन होता है। उससे सदा मानसिक संवेगों का पूर्ण उद्बोधन होता है। अभिचारिक कृत्यों द्वारा संवेगात्मक प्रभावों की सृष्टि होती है, वे दैनिक जीवन में धारित और निर्दिष्ट होते हैं। उनका उद्देश्य अभिकर्ता में जीवनोपयोगी संवेगों का जनन है। उनका गौण कृत्य अन्य लोगों, दोस्तों, दुश्मनों में उपयोगी संवेगों का उत्पादन है। इनसे मनोवैज्ञानिक प्रभाव डालने का प्रयास होता है···इनका प्रयोग मनोबल उठाने के लिए होता है।··· विचारणीय बात यह है कि क्या अभिचारों का उद्देश्य प्राकृतिक आपदाओं का प्रतिकार है या मनुष्य में निर्भयता और आशापूर्वक उनका सामना करने की इच्छा की संवेग-दशा का उद्बोधन है। जहाँ पहिली स्थिति सत्य है, वहाँ वह अभिचार का ढोंग है ; जहाँ दूसरी स्थिति सत्य है वहाँ वह अभिचार का वास्तविक फल है।[221]

एक सूक्त (6.111) में मानसिक रोगी के उन्माद रोग को दूर करने के अभिचार का उल्लेख है। 'नारी सुख-प्रसूति:' सूक्त में प्रसूति कर्म के लिए ऋषि पूषन् देव से प्रार्थना करते हैं और गर्भिणी स्त्री को सम्बोधित करते हुए कहते हैं—'तुम्हारे अंगों को, योनि मार्ग को, पार्श्वस्थ दोनों नाड़ियों को गर्भस्थ बालक से पृथक करता हूं। माता को पुत्र से, और पुत्र को जरायु से अलग करता हूं। जरायु बाहर आ जाए' ;[222] इसे पीडा-रहित प्रसव के लिए

220. अथर्ववेदो वेद: सोऽयमिति भेषजं निगदेत्। सांख्यायन श्रौतसूत्र 16.2.1

221. अथर्ववेद-संहिता, प्रथम खण्ड, चौखम्बा ओरियन्टालिया, 1977, भूमिका डा० भगवती प्रसाद राय, पृ. 34

222. वि ते भिनद्मि मेहनं वि योनिं वि गवीनिके।
वि मातरं च पुत्रं च वि कुमारं जरायुणावजरायु पद्यताम्। 1.11.5

प्रसविनी की मानसिक चिकित्सा के रूप में ग्रहण किया जा सकता है। इसी सम्बन्ध में सातवलेकर का मत उल्लेखीनय है—'वेद में' मैं छुड़ाता हूं, इत्यादि—प्रकार के कई वाक्य हैं। ये वाक्य 'मानस चिकित्सा' या 'वाचिक चिकित्सा' के सूचक हैं। अपने अन्दर के आरोग्य पूर्ण विचार अपनी मानस शक्ति की प्रेरणा से अपने शब्दों द्वारा रोगी के निर्बल मन में प्रविष्ट करने से यह चिकित्सा साध्य होती है। इससे रोगी के निर्बल मन को धीरज मिलता है। तुझे रोग से मुक्त करता हूं,[223] तुझे निर्दोष करता हूं,[224] तुमको दीर्घ आयु वाला करता हूं,[225] तुम अब यक्ष्म रोग से मुक्त हुआ,[226] जकड़ने वाले रोग से अब तू पार हो गया।[227] इत्यादि वाक्यों से रोगी को धीरज देकर, उसके मन का आत्मिक बल बढ़ा कर, उसमें दृढ़ विश्वास पैदा कर आरोग्य उत्पन्न करना होता है।[228]

इस प्रकार अथर्ववेद संहिता में संवेगों के उद्बोधन, मानसिक शक्ति के वर्धन, आत्म-विश्वास के जनन आदि द्वारा न केवल मानसिक रोगों अपितु शारीरिक रोग, पाप प्रवृत्ति आदि द्वारा उत्पन्न मानसिक अशक्तता के उपचार के संकेत ग्रहण किये जा सकते हैं।

अन्त में कहा जा सकता कि अथर्ववेद-संहिता का प्रतिपाद्य मनोविज्ञान के तत्त्वों का विश्लेषण नहीं है। उसमें प्रसंगवश ही उसके अनेक तत्त्वों की चर्चा हुई है; अतः अथर्ववेद में प्राप्त मनोवैज्ञानिक तथ्यों का उपर्युक्त विवेचन अथर्ववैदिक ऋषियों के मनोविज्ञान विषयक गहन बोध का निदर्शन मात्र है।

---

223. क्षेत्रियात् त्वा, मुञ्चामि। 2.10.1
224. अनागसं ब्रह्मणा त्वा कृणोमि। 2.10.1
225. तासु त्वान्तर्जरस्या दधामि। 2.10.5
226. अमुक्था यक्ष्मात्। 2.10.6
227. ग्राह्याश्चोद मुक्थाः। 2.10.6
228. अथर्ववेद का सुबोध भाष्य, खण्ड 1, काण्ड 2, पृ. 6।

16

अथर्ववेद में लोकसंस्कृति

—मुरलीधर जैतली

[Though originally giving the sense of 'world', the word *loka* has travelled down to convey a new semantic expression synonymous with the word 'folk'. The article aims at describing the Atharvavedic depiction of contemporary folk-culture. Whereas the Ṛg, Yajus and Sāmaveda represent the culture of the elite, the AV. on the contrary represents the faiths and beliefs of the common folk. In a very comprehensive survey of the folk-culture as described in the AV, the article begins with a discussion on the common faiths and beliefs of the common masses, like the belief in the devilish power, belief in the magical cure of the diseases, belief in the sorceries, belief in snakes as having supernatural powers and the deterrant methods to control them, beliefs regarding dire dreams, concept of sin, and so on. This discussion is followed by one on the rituals and customs prevalent among the common people like the agriculturists, the shopkeepers and the like for their wordly upliftment. Finally, the discussion of the folk literature, means and ways of popular entertainments and the so-called vulger language used at places as found in the AV add to *loka*-image of the Atharvaveda to a considerable extent. Ed.]

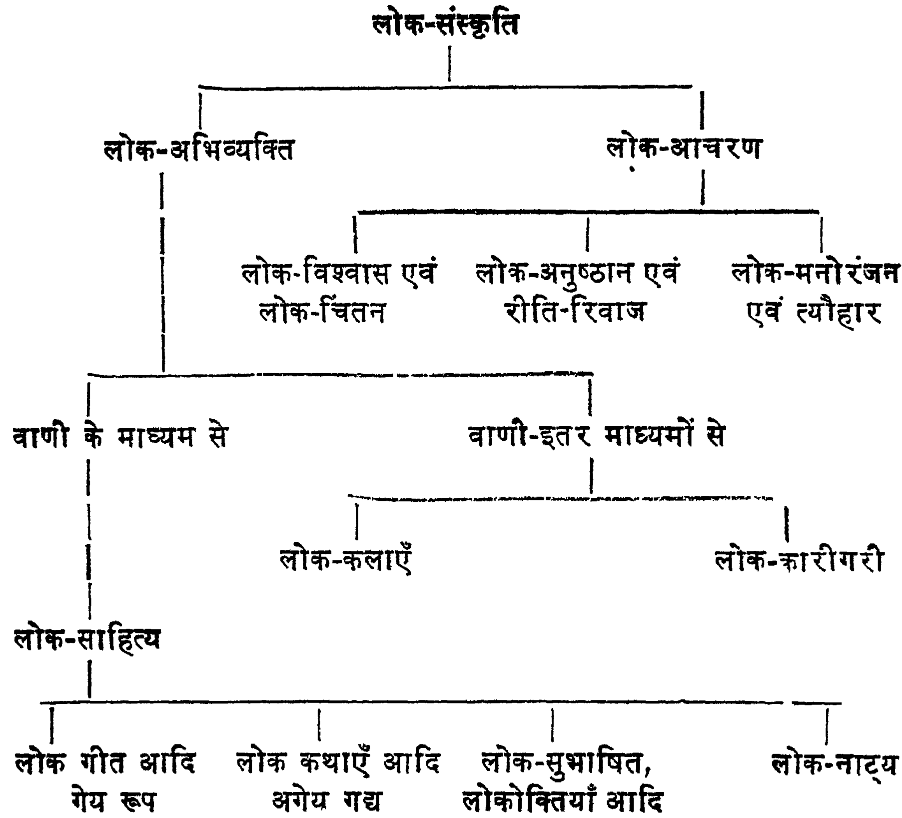
अथर्ववेद में लोक-संस्कृति का विश्लेषण करने से पूर्व, 'लोक-संस्कृति' से अभिप्राय क्या है, इसे संक्षेप में स्पष्ट करना आवश्यक है। संस्कृत धातु

'लोकृ दर्शने' में 'धञ'' प्रत्यय लगाने से निष्पन्न 'लोक' शब्द का धातुमूलक अर्थ है 'भुवन, दुनिया; जन, लोग'। संस्कृत साहित्य में इस शब्द का अन्य अर्थों में भी प्रयोग हुआ है; जैसे विश्व का कोई विशेष भाग (स्वर्ग, पृथ्वी, पाताल; अथवा चौदह लोक), प्रजा; समाज में प्रचलित प्रणाली, प्रथा या रीति भाषा में वेद से पृथक् साधारण लौकिक प्रयोग।

आधुनिक युग में हिन्दी तथा कुछ अन्य भारतीय भाषाओं में लोक-सस्कृति, लोक-साहित्य,. लोक गीत, लोक गाथा, लोक कथा, लोक कला, लोक नृत्य इत्यादि सामासिक शब्दों में 'लोक' शब्द को एक नया अर्थ मिल चुका है। वास्तव में ये शब्द अंग्रेजी के फोक्-कल्चर, फोक्-लिटरेचर, फोक-सांग, फोक-टेल आदि शब्दों के अनुवाद हैं जिनमें 'फोक' शब्द का अर्थ 'लोक' शब्द से अभिव्यक्त किया गया है। कुछ विद्वानों ने इस प्रकार के प्रयोगों मे 'लोक' शब्द का अर्थ 'ग्रामीण, असभ्य, अशिक्षित जन' बताया है, जो सही प्रतीत नहीं होता। सम्भवतः ऐसे प्रयोगों में 'लोक' शब्द का अभिप्राय है वह साधारण जनवर्ग, जो अपने समकालीन समाज के अभिजात, सुशिक्षित जनवर्ग से अधिकांशतः अप्रभावित रहकर, परम्परागत एवं जन-सामान्य में प्रचलित सांस्कृतिक अवशेषों को अपने दैनिक आचरण तथा मानसिक अभिव्यक्ति में सुरक्षित रखते हुए जीवन बिताता है।

'लोक' शब्द की तरह "संस्कृति" शब्द का प्रयोग भी अलग-अलग अर्थों में मिलता है। संस्कृत भाषा की 'कृ' धातु में 'सम्' उपसर्ग और 'तिङ्' प्रत्यय से निष्पन्न इस शब्द का व्युत्पति-मूलक अर्थ है 'सजावट, अलंकरण, संस्कार, शुद्धि'। परन्तु अंग्रेजी 'कल्चर' शब्द के पर्यायवाची अर्थ में प्रयोग होने पर 'संस्कृति' शब्द को भी अब एक विशेष परिभाषिक अर्थ मिल चुका है। 'संस्कृति' शब्द अपने विस्तृत परिभाषिक अर्थ में आध्यात्मिक, बौद्धिक, मानसिक एवं भौतिक क्षेत्रों में मनुष्य की उपलब्धियों और योग्यताओं के उस समवेत रूप का बोध करता है, जो मनुष्य ने समाज में रहते हुए प्राप्त किया है। इस निबन्ध में अथर्ववेद के आधार पर तत्कालीन लोक की संस्कृति का संक्षेप में विश्लेषण करना ही मेरा उद्देश्य है।

लोक संस्कृति के मुख्य अंगों का विभाजन निम्न प्रकार से किया जा सकता है :—



अथर्ववेद में लोक संस्कृति का चित्रण

प्राचीन भारतीय संस्कृति का अवलोकन करने से यह स्पष्टतः ज्ञात होता है कि इस देश में ऋग्वेद के काल से लेकर ही संस्कृति की दो अलग-अलग धाराएँ समानान्तर रूप से एक साथ प्रवाहित हो रही हैं, जिनमें एक है **अभिजात वर्ग की संस्कृति** और दूसरी है **साधारण जन वर्ग की लोक-संस्कृति।** अभिजात वर्ग के लोग अपनी शिक्षा-दीक्षा, रहन-सहन आदि की विशिष्ट प्रणाली के कारण समाज में अलग विशेष स्थान प्राप्त कर लेते हैं। वे प्रायः ज़माने के साथ बदलते रहते हैं, और प्रत्येक युग में नए विचारों, नए आदर्शों और नये मूल्यों को अपनाने में आगे रहते हैं। दूसरी ओर साधारण जन वर्ग परम्परा से प्राप्त विश्वासों, जीवन के मूल्यों और रीति-रिवाजों के अनुसार जीवन निर्वाह करने में अधिक श्रद्धावान् रहता है। अतः, इन दोनों वर्गों की मानसिक अभिव्यक्ति में भी भिन्नता आ जाती है।

वैदिक साहित्य के क्षेत्र में ऋग्वेद, यजुर्वेद और सामवेद प्रधानतया यज्ञयागादि प्रमुख अभिजात वर्ग की संस्कृति के परिचायक हैं। दूसरी तरफ, अथर्ववेद प्रमुख रूप से तत्कालीन लोक संस्कृति का परिचय देता है। जहाँ

अन्य तीनों वेदों में देवताओं की स्तुति द्वारा स्वर्गलोक की प्राप्ति आदि अध्यात्मिक एवं परलोक सम्बन्धी विषयों का प्राधान्य है, वहाँ अथर्ववेद के मंत्रों में इस संसार में सामान्यजन के जीवन को सुखमय बनाने हेतु रोहिक फल देने वाले विषयों की प्रधानता है। मनुष्य का जीवन सुखी एवं नीरोग हो, संसार में इच्छित वस्तुओं की प्राप्ति हो, शत्रुओं का विनाश हो, विघ्न-बाधाओं का निवारण हो, इत्यादि विषयों को लेकर अथर्ववेद में देवताओं की स्तुति की गई है, उनसे इष्ट फल की प्राप्ति के लिए प्रार्थनाएँ की गई हैं। इसमें सदेह नहीं कि अथर्ववेद मे भी यज्ञों का विधान मिलता है, ब्रह्म, जीव तथा सृष्टि सम्बन्धी आध्यात्मिक विषयों का दार्शनिक चिन्तन भी कुछ सूक्तों में प्राप्त होता है, परन्तु वह अन्य तीनों वेदों की तुलना में बहुत कम है।

अथर्ववेद के मंत्रों का विषयानुसार स्थूल रूप से निम्नलिखित वर्गों में विभाजन किया जा सकता है—

(1) **भैषज्यानि** (रोगों के निवारणार्थ मंत्र), (2) **आयुष्याणि** (दीर्घायु की प्राप्ति के लिए प्रार्थनाओं वाले मंत्र), (3) **अभिचारिकाणि** तथा **कृत्या प्रतिहरणानि** (यातुधानों, राक्षसों, शत्रुओं के विनाशार्थ और कृत्या के निवारणार्थ मंत्र), (4) **स्त्रीकर्माणि** (स्त्री कर्म से सम्बद्ध मंत्र), (5) **साम्मनस्यानि** साम्मनस्य, प्रेम, सभा में प्रभाव आदि की प्राप्ति हेतु मंत्र), (6) **राजकर्माणि** (राजा, शासक वर्ग के हित के लिए मत्र), (7) **पौष्टिकानि** (जीवन में वृद्धि, उन्नति और बाधाओं के निवारणार्थ की गई प्रार्थनाओं वाले मंत्र), (8) **प्रायश्चित्तानि** (प्रायश्चित के विधान वाले मंत्र), (9) आध्यात्मिक एवं दार्शनिक विषयों के मत्र, (10) ब्राह्मणों की श्रेष्ठता, दान स्तुति तथा दक्षिणा की महिमा वाले मंत्र तथा (11) अन्य फुटकर विषयों पर मंत्र, जैसे, यज्ञ हवन, व्रात्यसूक्त, कुंताप सूक्त आदि।

अथर्ववेद के अधिकांशत: मंत्रों के उद्देश्य, उपयोग और विधि-विधान के सम्बन्ध में जानकारी हमें **कौशिकगृह्यसूत्र** से मिलती है, जो इस वेद की शौनक शाखा की संहिता से संलग्न है। इसमें संदेह नहीं कि मंत्रों की प्रयोग विधि का जिस प्रकार आडम्बर सहित विधान कौशिक गृह्य सूत्र में किया गया है, उस प्रकार का प्रयोग इन मंत्रों के रचना काल में अथवा उनके संहितीकरण के युग में नहीं होता होगा। मंत्रोच्चारण के साथ-साथ रोगनिवारणार्थ औषधि का प्रयोग करना, इत्यादि कोई न कोई कार्य अवश्य रहा होगा, परन्तु वह इतना विस्तारपूर्वक नहीं होगा जितना कौशिक गृह्य सूत्र में बताया गया है। उदाहरणार्थ, कौशिक सूत्र में एक स्थान पर ज्वर निवारण के लिए विधान है कि भिषक् अथर्ववेद के सातवें काण्ड के 116 सूक्त का उच्चारण करते हुए रोगी

पर जल का सिंचन करें। परन्तु इसके साथ-साथ वह एक मेण्डक को नीले और लाल सूत्र में बांधकर उसे रोगी के पलंग के पास लटका दे। मेण्डक भी ऐसा हो कि जिसके शरीर पर इषिका के समान रेखाएँ हों। कौशिक सूत्र में इस प्रकार का विधान सम्भवतः इसलिए है क्योंकि सूक्त में भी मण्डूक का नाम आया है—

नमो रूराय च्यवनाय नोदनाय धृष्णवे ।
नमः शीताय पूर्वकामकृत्वने ।
यो अन्येद्युरुभयद्युरभ्येतीमं मण्डूकमभ्येत्वव्रतः। (VII. 116)

इसी प्रकार वशीकरण के मंत्रों के प्रसग में भी कौशिक गृह्य-सूत्र में वर्णित अनुष्ठान द्रष्टव्य है – अथर्ववेद के तीसरे काण्ड के 25 सूक्त के प्रथम तीन मंत्र देखिए—

उत्तुदस्त्वोत् तुदतु मा धृथाः शयने स्वे ।
इषुः कामस्य या भीमा तया विध्यामि त्वा हृदि ॥ 1 ॥
आधीपर्णां कामशल्यामिषुं संकल्पकुल्मलाम् ।
तां सुसंनतां कृत्वा कामो विध्यतु त्वा हृदि ॥ 2 ॥
या प्लीहानं शोषयति कामस्येषुः सुसंनता ।
प्राचीनपक्षा व्योषा तया विध्यामि त्वा हृदि ॥ 3 ॥

काम के विषय में इन मंत्रों का भावार्थ इस प्रकार है कि—दूसरों को बेचैन बनाने वाला काम तुम्हें बेचैन बनाए। अपने शयन पर तुम आराम से मत रहो। काम का जो भयानक बाण है उससे मैं तुम्हारे हृदय को बेधता हूं। कामदेव का बाण मानसिक व्यथा के पत्तों से युक्त है। इच्छा के जिसमें कांटे गड़े हैं, संकल्प ही जिसका डंडा है, ऐसे बाण से तुम पर लक्ष्य कर काम तुम्हारे हृदय को बेधे। काम का बाण प्लीहा को सोखने वाला है, ठीक लक्ष्य पर जमा है, उसके पंख आगे उड़ रहे हैं, वह जलाने वाला है, ऐसे बाण से मैं तुम्हारे हृदय को बेधता हूं। इस सूक्त के शेष छः मंत्रों का भाव भी इसी प्रकार है। इस सूक्त के मंत्रों के उपयोग और अनुष्ठान के बारे में कौशिक सूत्र में विधान है कि यदि कोई पुरुष किसी स्त्री को अपने वश में लाना चाहता है तो वह उस स्त्री की मिट्टी की मूर्ति बनाता है, सन की बनी डोरी वाला धनुष तथा कांटों की नोक वाला बाण बनाता है। बाण का पंख उल्लू के पंखों का होता है। बाण का हाथ काली लकड़ी का बना होता है। वह इसी बाण से उस प्रेमिका की मृत्तिकामूर्ति को छेदकर आरपार कर देता है। इस प्रकार काम के द्वारा कामिनी के हृदय को बेधने का यह प्रतीक है। वशीकर्ता इस सूक्त के मंत्रों का उच्चारण करने के साथ-साथ बाण से मूर्ति के बेधने की क्रिया भी करता रहे।

अथर्ववेद के मंत्रों के विषय में विभिन्न अनुष्ठानों और विधियों का जो स्वरूप हमें कौशिक गृह्य सूत्र में मिलता है, उस पर सम्भवतः इस सूत्र ग्रंथ के समकालीन तांत्रिक ग्रंथों का और तद्नुसार की जाने वाली साधना-पद्धति का अधिक प्रभाव पड़ा है। इस प्रकार के तांत्रिक क्रियाकलापों का परवर्ती भारतीय-संस्कृति में और भी विकास हो गया। अतः इस निबन्ध में कौशिक-गृह्यसूत्र की व्याख्या को यथा सम्भव दूर रखते हुए अथर्ववेद संहिता की शौनक शाखा में उपलब्ध मंत्रों के आधार पर तत्कालीन लोक संस्कृति के स्वरूप का संक्षेप में विश्लेषण करने का प्रयत्न किया गया है।

(1) लोक-विश्वास

(क) राक्षसादि दुष्ट शक्तियों के अस्तित्व में विश्वास

प्राचीन काल से ही लोक मानस पर राक्षस, पिशाच, भूत-प्रेत आदि परा-मानवीय दुष्ट शक्तियों के अस्तित्व का आतंक छाया हुआ है। अथर्ववेद के कई मन्त्रों में इन दुष्ट शक्तियों को रोगों का कारण माना गया है। उदाहरणार्थ, गर्भस्थ शिशु यदि मर जाता है, तो यह समझा जाता है कि कण्व नामक राक्षस उसे निगल गया है— "गर्भादं कण्वं नाशय, पृशि ।र्णि सहस्व च।" कां. 2, सू. 25, मं. 3)। यहां पृश्निपर्णि औषधि से प्रार्थना की गई है कि गर्भ को खाने वाले कण्व को नष्ट कर।

अथर्ववेद में रोगों को लाने वाले कई राक्षसों के नाम मिलते हैं, जैसे— किमीदिन्, पिशाच, पिशाची, अमीवा, द्वयाविन्, रक्षसः, मगुन्दी, अलिंश, वत्सप, पलाल, अनुपलाल, शर्कु, कोक, मलिम्लुच, पलीजक, आश्रेष, वव्रिवासस्, ऋक्ष-ग्रीव, अस्वेश, प्रमीलिन्, दुर्णाम, ककुभ, अराय, प्रमृश, अनुजिघ्र, क्रव्याद, करुम, खलज, शकधूमज, उरुण्ड, मट्मट, कुम्भमुष्क, गंधर्व, अप्सरस् इत्यादि। इस प्रसंग में अथर्ववेद का मातृनामा सूक्त (कां 8 सू० 6) विशेष उल्लेखनीय है, जहाँ गर्भिणी स्त्री को सताने वाले कई राक्षसों के नाम एवं रूप का वर्णन किया गया है।

पिशाच रोगी का मांस भक्षण करते हैं, उसी प्रकार अत्रिन् भी मांसभक्षी हैं। रक्षः मनुष्य की संज्ञा-शक्ति का हरण करते हैं (कां 4, सू. 3)। अप्सराएँ मनुष्य के मन पर अधिकार कर उसे पागल कर देती हैं (कां 2 सू. 2 मंत्र 5; कां 19, सू. 6)। अराय रक्त पी जाते हैं। ये दुष्ट शक्तियाँ प्रायः खाने-पीने की वस्तुओं के साथ मनुष्य के शरीर में प्रवेश कर जाती हैं (कां. 5, सू. 29) और मनुष्य को पागल बनाकर उसकी बोलने की शक्ति को नष्ट कर देती हैं (कां. 6, सू. 2-1, 3)। कभी-कभी ये दुष्ट शक्तियां मृतक को दी जाने वाली हवि को प्राप्त करने के लालच से उसके पितरों का रूप धारण कर हवि

स्थान पर पहुंच जाती हैं (कां 18, सू. 2)। गंधर्वों में अपना रूप बदलने की शक्ति भी है। वे अपनी माया से श्वान, बन्दर आदि की आकृति धारण कर लेते हैं अथवा सुन्दर वेश धारण करण गृहबंधुओं में प्रवेश कर लेते हैं (कां 4, सू. 37, मं. 11)। इन दुष्ट शक्तियों का निवारण मंत्रों, औषधियों तथा देवताओं को हविस् प्रदान करने से किया जाता है।

(ख) रोगों के विषय में लोक-विश्वास

मनुष्य के शरीर में उत्पन्न होने वाले विभिन्न रोग, उनके कारण तथा उपचार के विषय में जितना विस्तृत वर्णन अथर्ववेद में मिलता हैं, उतना अन्य तीन वेदों में नहीं मिलता। भारतीय आयुर्विज्ञान के कई सिद्धान्त यहाँ बीज रूप में बिखरे पड़े हैं, जिनका आगे चल कर आयुर्वेद के रूप में विकास हुआ हैं। अथर्ववेद का पुरोहित एक प्रवीण भिषज् भी हैं, जो विभिन्न व्याधियों का सफलतापूर्वक इलाज करने का पूर्ण ज्ञान रखता हैं। इस प्रसंग में भी यत्र-तत्र लोक में प्रचलित विश्वासों का प्राधान्य हमें अथर्ववेद में दिखाई देता है।

अथर्ववेद का भिषज् गाँवों में, बीहड़ जंगलों में, पहाड़ों में, नदियों के किनारों पर उत्पन्न होने वाली जड़ी-बूटियों, औषधियों, पेड़-पौधों की पूरी-पूरी जानकारी रखता है। उसे मालूम है कि किस व्याधि पर किस औषधि का प्रयोग लाभदायक सिद्ध होगा। इस ज्ञान के आधार पर बह गाँव-गाँव घूमकर न केवल मनुष्य को स्वास्थ्य प्रदान करता है, परन्तु गाय, भैंस आदि पालतू पशुओं का भी इलाज करता है।

अथर्ववेदीय भिषज् के अनुसार व्याधियों के कई कारण हो सकते हैं। राक्षस, पिशाच, गंधर्व, अप्सराएँ आदि परामानवीय दुष्ट शक्तियाँ मनुष्य के शरीर में विभिन्न रोगों को उत्पन्न करती हैं। उसी प्रकार विभिन्न देवता भी रुष्ट होकर मनुष्य को बीमार कर देते हैं। अतः ऐसे रोगों के निवारणार्थ उनके देवताओं की स्तुति की जाती हैं। जैसे तक्मन् ज्वर को वरुण का पुत्र माना गया है (1.25.3; 6.96.2); जलोदर भी वरुण के कारण होता हैं। आस्राव (Excessive flow) पर्जन्य के कारण होता हैं। रुद्र शरीर में पीड़ा उत्पन्न करता है। मरुत् को प्रसन्न करने से कुष्ठ रोग का निवारण होता है। अभिचार (जादू-टोना) करने वाले भी अपनी यातुविद्या से शत्रुओं को व्याधि-ग्रस्त कर देते हैं। सर्प, वृश्चिक आदि विषैले जन्तु तथा अलक्षित कीटाणु भी मनुष्य के शरीर में रोग उत्पन्न कर देते हैं। कुछ व्याधियाँ ऐसी हैं, जो वंशानुगत हैं, वे जन्म से ही प्राणी में उत्पन्न हो जाती हैं। उसी प्रकार पूर्व जन्म के पाप कर्मों के कारण अथवा इस जन्म में भी पाप करने से मनुष्य रोगग्रस्त हो जाता है।

अथर्ववेदीय भिषज् के पास प्रत्येक बीमारी का इलाज है। वह जल तथा जड़ी-बूटियों का प्रयोग मंत्रों के साथ-साथ कर प्राणी को नीरोग बनाने की क्षमता रखता है। अथर्ववेद में कई स्थानों पर स्पष्टतः औषधि-शक्ति की अपेक्षा मंत्र-शक्ति, हविष् और पुरोहित के वरद हस्त के प्रभाव को अधिक प्रबल माना गया है। उदाहरणार्थ, निम्नलिखित सूक्तों के मंत्र दिये जाते हैं—

1. क्षेत्रियात् त्वा निर्ऋत्या जामिशंसाद् द्रुहो मुञ्चामि वरुणस्य पाशात्।
अनागसं ब्रह्मणा त्वा कृणोमि शिवे ते द्यावापृथिवी उभे स्ताम्॥
(2.10.1)

2. आ त्वागमं शंतातिभिरथो अरिष्टतातिभिः
दक्षं त उग्रमा भारिषं परा यक्ष्मं सुवामि ते॥
अयं मे हस्तो भगवानयं मे भगवत्तरः।
अयं मे विश्वभेषजोऽयं शिवाभिमर्शनः॥
हस्ताभ्यां दशशाखाभ्यां जिह्वा वाचः पुरोगवी।
अनामयित्नुभ्यां हस्ताभ्यां ताभ्यां त्वाभि मृशामसि॥ (4.13.5-7)

3. मुञ्चामि त्वा हविषा जीवनाय कमज्ञातयक्ष्मादुत राजयक्ष्मात्।
ग्राहिर्जग्राह यद्येतदेनं तस्या इन्द्राग्नी प्र मुमुक्तमेनम्॥
यदि क्षितायुर्यदि वा परेतो यदि मृत्योरन्तिकं नीत एव।
तमा हरामि निर्ऋतेरुपस्थादस्पार्शमेनं शतशारदाय॥
सहस्राक्षेण शतवीर्येण शतायुषा हविषाहार्षमेनम्।
इन्द्रो यथैनं शरदो नयात्यति विश्वस्य दुरितस्य पारम्॥
(3.11.1-3)

4. विद्म वै ते जायन्य जानं यतो जायान्य जायसे।
कथं ह तत्र त्वं हनो यस्य कृण्मो हविर्गृहे॥ (7.76.5)

किसी रोग के निवारणार्थ जप-तप, पूजा-पाठ, झाड़-फूंक, मंत्र-जंत्र आदि में विश्वास होना लोक-संस्कृति का एक मुख्य अंग है। हाँ, उसके साथ-साथ उपयुक्त औषधि का प्रयोग करने से लाभ शीघ्र प्राप्त होता है। लोक में प्रचलित चिकित्सा-पद्धति में बीमारी के निवारण के लिए गंडे-तावीज, रक्षा-मणि आदि रोगी के गले में या बाँह में बांधने की रीति भी आमतौर पर दिखाई देती है। अथर्ववेद में भी इस प्रणाली का वर्णन यत्र-तत्र हुआ है। भिषज् औषधियों का प्रयोग न केवल सेवन, लेप आदि के लिए करता है, परन्तु वह उन्हें मणियों के रूप में रोगी के शरीर पर बांधने से भी रोग का इलाज करता है। उदाहरणार्थ, अथर्ववेद के 19वें काण्ड के 28, 29, 30, 32 और 33 सूक्तों में दर्भमणि की शक्ति का स्पष्ट वर्णन किया गया है। यह न केवल मनुष्य को नीरोग बनाती है, परन्तु उसके शत्रुओं का विनाश

करती है, धारणकर्ता को दीर्घायु प्रदान करती है और उसे ओजस्वी तथा शक्तिवान् बनाती है—

शतकाण्डो दुश्च्यवनः सहस्रपर्ण उत्तिरः ।
दर्भो य उग्र ओषधिस्तं ते बध्नामि आयुषे ।। (19.32.1)
इमं बध्नामि ते मणिं दीर्घायुत्वाय तेजसे ।
दर्भं सपत्नदम्भनं द्विषतस्तपनं हृदः ।। (19.28.1)

उसी प्रकार औदुम्बरमणि (19.31), जंगिड मणि (19.34) शतवार मणि (19.36) और अन्य औषधियों से निर्मित मणियां धारणकर्ता को शक्तिवान, तेजस्वी और नीरोग बनाती हैं ।

शतवारो अनीनशद् यक्ष्यमान् रक्षांसि तेजसा ।
आरोहन् वर्चसा सह मणिर्दुर्णामचातनः ।।
शृंगाभ्यां रक्षो नुदते मूलेन यातुधान्यः ।
मध्येन यक्ष्मं बाधते नैनं पाप्माति तत्रति ।।
ये यक्ष्मासो अर्भका महान्तो ये च शब्दिनः ।
सर्वान् दुर्णामहा मणिः शतवारो अनीनशत् ।। (19.36.1-3)

कुछ औषधियों की गंधमात्र सूंघने से रोग नष्ट हो जाते हैं ।

न तं यक्ष्मा अरुन्धते नैनं शपथो अश्नुते ।
यं भेषजस्य गुल्गुलोः सुरभिर्गन्धो अश्नुते ।।
विष्वञ्चस्तस्माद् यक्ष्मा मृगा अश्वा इवेरते ।
यद् गुल्गुलु सैन्धवं यद् वाप्यासि समुद्रियम् ।।
उभयोरग्रभं नामास्मा अरिष्टतातये ।। (19.38)

अन्य कुछ औषधियाँ ऐसी हैं कि उनकी हवि देने पर उत्पन्न धुएं और गंध से राक्षस, गंधर्व, अप्सराएं आदि दुष्ट शक्तियाँ भाग जाती हैं । अजशृंगी, गुल्गुल, पीला, नलदी औक्षगंधि, प्रमन्दनी—इन हवन द्रव्यों की गंध से गंधर्व, अप्सराएं आदि भाग जाती हैं—

त्वया वयमप्सरसो गंधर्वांश्चातयामहे ।
अजशृंग्यज रक्षः सर्वान् गंधेन नाशय ।।
नदीं यन्त्वप्सरसोऽपां तारमाश्वसम् ।
गुल्गुलूः पीला नलद्यौक्षगन्धिः प्रमन्दनी ।। (4.37.2-3)

इस प्रकार अथर्ववेदीय भिषज् को अपनी चिकित्सा-पद्धति पर पूर्ण विश्वास है । वह अपनी मंत्र शक्ति में इतना विश्वास रखता है कि यदि कोई रोगी यक्ष्मा आदि रोग से पीड़ित होकर अकाल-मृत्यु को प्राप्त हो रहा है अर्थात् सौ वर्ष की आदर्श आयु भोगने से पहले ही मर रहा है, तो वह उसे यमराज

के पंजे से भी छुड़ाकर वापस ले आता है और शत वर्षों तक स्वस्थ जीवन बिताने के लिए उसे योग्य बना देता है।

यदि क्षितायुर्यदि वा परेतो यदि मृत्योरन्तिकं नीत एव।
तमा हरामि निर्ऋतेरुपस्थादस्पर्शमेनं शतशारदाय॥
सहस्राक्षेण शतवीर्येण शतायुषा हविषाहार्षमेनम्।
इन्द्रो यथैनं शरदो नयात्यति विश्वस्य दुरितस्य पारम्॥
शतं जीव शरदो वर्धमानः शतं हेमन्तान् छतमु वसन्तान्।
शतं त इन्द्रो अग्निः सविता बृहस्पतिः शतायुषा हविषाहार्षमेनम्॥
(3.11.2-4)

रोगों एवं ग्रह दोषों के निवारणार्थ नीलम, पुखराज, पन्ना आदि रत्नों को मंत्र जाप से पवित्र और प्रभावयुक्त बनाकर अंगूठी में जड़ा कर पहनने की प्रवृति अब भी लोक प्रचलित है। यह मणियों की शक्ति में विश्वास का एक प्रतीक है।

(ग) जादू-टोनों में विश्वास

पुरातन काल से ही लोक-मानस में मंत्र-जंत्र, जादू-टोनों की शक्ति में विश्वास रहा है। आत्म-संरक्षण की भावना ही जादू-टोनों की प्रक्रिया की प्रमुख पृष्ठभूमि है। मनुष्य अपने जीवन में न केवल अपना अस्तित्व बनाये रखना चाहता है, परन्तु उसका जीवन सुखमय हो, समृद्ध और उन्नतिपूर्ण हो, साथ-साथ उसके कुटुम्बीजन तथा मित्रगण भी कल्याणमय जीवन बिताएं, इसकी अभिलाषा भी निरन्तर उसके मन में रहती है। यही है आत्म-संरक्षण की स्वाभाविक मनोवृत्ति। मनुष्य पहले अपने शारीरिक बल तथा अन्य भौतिक साधनों से अपनी रक्षा करता है। परन्तु जब उसके इस प्रकार के सभी प्रयास विफल हो जाते हैं, तब वह जादू-टोनों और अन्य आधिवैदिक प्रयत्नों की शरण में जाता है। जादू-टोनों के दो पक्ष हैं—शुभ और अशुभ। उसका शुभ पक्ष वह है जब मनुष्य दूसरे लोगों द्वारा किए गए अनिष्ट से अपनी रक्षा चाहता है। उसका अशुभ पक्ष तब प्रकट होता है, जब मनुष्य शत्रु विशेष के विनाशार्थ मारण, मोहन, उच्चाटन आदि क्रियाओं का प्रयोग करता है।

अथर्ववेद में धर्म और जादू के रूप प्रायः परस्पर मिश्रित हो गए हैं। धर्म के क्षेत्र में स्थूल रूप से कहा जाय कि उन दैवी शक्तियों को प्रसन्न और संतुष्ट करने के लिए स्तुतियाँ और यज्ञ-याग आदि किए जाते हैं, जिनके विषय में मनुष्य विश्वास करता है कि वे उसके जीवन संसार और प्रकृति को नियंत्रण में रखे हुए हैं। ये ही शक्तियां इन्द्र, वरुण, अग्नि, शिव, विष्णु आदि के रूप में साकार हो उठती हैं। ये दैवी शक्तियाँ प्रसन्न होकर अपने भक्त को

इच्छित फल का वरदान देती हैं। दूसरी ओर, जादू के क्षेत्र में मनुष्य के मन में अनिवार्यतः कुछ प्राकृतिक नियमों के कार्यान्वित होने में भ्रान्तिपूर्ण विश्वास रहता है। यातुधान का यह विश्वास होता है कि समान कारण हमेशा समान कार्य को उत्पन्न करेगा, अथवा किसी वस्तु का पूर्व समय में या पूर्व स्थान पर यदि किसी अन्य वस्तु से सम्पर्क रहा है, तो वह सम्पर्क टूटने पर, अन्य स्थान पर चले जाने से भी बना रहेगा। जादू-टोना करने वाले को यह पूर्ण विश्वास रहता है कि इष्ट फल की प्राप्ति किसी देवता की प्रसन्ता पर आधारित नहीं है, जैसा धर्म क क्षेत्र में माना जाता है, परन्तु वह तो उसकी मंत्र विद्या, यातुविद्या की रहस्यमयी शक्ति पर आधारित है। अतः उसका जादू-टोना हमेशा इच्छित फल को ही देने वाला है। उदाहरणार्थ, यातुधान जब शत्रु की मूर्ति बनाकर उसका मंत्र पढ़ते हुए विच्छेद करता है, उसके अंग-अंग को तोड़ता है, तब उसे विश्वास है कि जिसकी वह मूर्ति है, उस पर समानता के कारण उस यातुक्रिया का प्रभाव पड़ेगा। उसी प्रकार, जिस स्थान पर कुछ समय पूर्व उसके शत्रु ने पाँव रखा था, उस स्थान की मिट्टी उठाकर मंत्र पढ़ते हुए उसे आग में फेंकने से यातुधान के मन में यह दृढ़ निश्चय होता है कि इस यातुक्रिया से वह शत्रु नष्ट हो जाएगा, जिसका कुछ समय पूर्व इस मिट्टी से सम्पर्क था।

अथर्ववेदीय पुरोहित को अपनी मंत्र शक्ति पर पूरा-पूरा भरोसा है। वह आयु की कामना करने वाले मनुष्य को धीरज बंधाते हुए कहता है। हे आयुष्काम पुरुष! तेरा प्राण इस शरीर में रहे, तेरी आयु और मन भी इसी में रमा रहे। विनाशकारिणी निर्ऋति के पाशों में बंधे हुए तुझे हम मंत्र रूप दैवी वाणी के द्वारा छुड़ाते हैं—

इह तेऽसुरिह प्राण इहायुरिह ते मनः।
उतत्वा निर्ऋत्याः पाशेभ्यो दैव्या वाचा भरामसि।
(8.1.3)

अभिचार कर्म में जल और अग्नि को बहुत महत्त्व दिया गया है। मंत्र शक्ति से संपृक्त जल शत्रु के लिए इन्द्र के वज्र समान प्रबल शस्त्र सिद्ध होता है—

ये व आपोऽयामग्नयोऽप्स्वन्तर्यजुष्या देवयजनाः।
इदं तानति सृजामि तान् माभ्यवनिक्षि।
तैस्तमभ्यतिसृजामो योऽस्मान द्वेष्टि यं वयं द्विष्मः।
तं वधेयं तं स्तृषीयानेन ब्रह्मणानेन कर्मणानया मेन्या।
(10.5.20)

इस प्रकार मंत्र ज्ञाता पुरोहित शत्रु का सिर तोड़ने के लिए चार नोकों वाले जल रूपी वज्र से उस पर प्रहार करता हैं—

अपामस्मै वज्रं प्रहरामि चतुर्भृष्टिं शीर्षभिद्याय विद्वान् ।
सो अस्याङ्गानि प्र शृणातु सर्वा तन्मे देवा अनुजानन्तु विश्वे ।
(10.5.50)

जल के समान अग्नि भी अभिचारक के लिए प्रमुख साधन हैं जिसमें हवि प्रदान करते हुए वह शत्रु का विनाश करता हैं । यदि शत्रु अभिचार कर्म में लीन है तो वह अपनी प्रबल मंत्र शक्ति द्वारा अग्नि से प्रार्थना करते हुए शत्रु के कर्म को विफल बनाने का प्रयत्न करता हैं ।

अपाञ्चौ त उभौ बाहू अपि नह्याम्यास्यम् ।
अग्नेर्देवस्य मन्युना तेन तेऽवधिषं हविः ॥
अपि नह्यामि ते बाहू अपि नह्याम्यास्यम् ।
अग्नेर्घोरस्य मन्युना तेन तेऽवधिषं हविः ॥ (1.70.4-5)

विनाशकारी अभिचार कर्म में यातुधान कृत्या (पुतलिका या गुड़िया) बनाकर उसे घास, क्षेत्र, जमीन आदि में छुपाकर गाड़ देता हैं । अथर्ववेदीय पुरोहित इस निन्दनीय अभिचार कर्म को अपने मंत्र बल और हवि आदि से विफल बना देता है । वह उस कृत्या को उसके बनाने वाले अभिचारक पर प्रहार कर उसे नष्ट करने के लिए प्रेरित करता है । जैसे खुली हुई गर्दभी रेंकती हुई दुलत्ती मारती हैं, वैसे ही वह कृत्या पुरोहित के मंत्र बल से मार खा कर कृत्याकार पर ही वापस जाकर झपटने के लिए प्रेरित की जाती हैं ।

अपक्राम नानदती विनद्धा गर्दभीव ।
कर्तॄन् नक्षस्वेतो नुत्ता ब्रह्मणा वीर्यावता ॥ (10.1.14)

सामान्यतः देखा जाए कि अथर्ववेद में कृत्याकारी के इस कर्म को अतिनिन्दनीय माना गया है और उसे बिफल बनाने का ही अधिक वर्णन किया गया है । अभिचार अथवा अशुभ जादू-टोनों को वही पुरोहित निष्फल कर सकता है जिसने अपने तपस्या बल और यज्ञ कर्म से मंत्र सिद्धि प्राप्त कर ली हैं । वह न केवल मानवीय शत्रुओं की योजनाओं को निष्फल बना देता है, परन्तु परामानवीय दुष्ट शक्तियों और अनेक व्याधियों से भी मनुष्य को मुक्त कर देता है ।

(घ) सर्पविद्या में विश्वास

सर्प, वृश्चिक आदि विषैले जन्तुओं द्वारा काटे जाने का भय मनुष्य में स्वाभाविक रूप से दिखाई देता है । इन जन्तुओं का विष प्रायः मनुष्य के प्राण हरण कर लेता है । अतः अथर्ववेदीय भिषज् ने इस के निवारण पर

विशेष ध्यान दिया है। वह औषधियों से विष ग्रस्त रोगी को स्वस्थ करने के साथ-साथ मंत्रो से भी विष का निवारण करता है। न केवल इतना परन्तु वह भिन्न-भिन्न प्रकार के सर्पों को भी जानता है और अपने मंत्र बल से सांपों को शक्तिहीन कर देता है या उन्हें मार डालता है। इस प्रसग में अथर्ववेद में सर्पों की अनेक जातियों के नाम मिलते हैं, जैसे तरुणक, अश्व, परुष, कसर्णील, रथर्वी, पृदाकू, स्वज, तिरश्चिराज, दशोनसि, (10.4), तैमात, आलिगी, विलिगी, उरुगूला, ताबुव, तस्तुव (5.13)। मंत्र बल से सर्प को शक्तिहीन करने के प्रसंग में कांड 6 का सूक्त 56 विशेष उल्लेखनीय है, जहां अथर्ववेदिन् सर्प के मुख को मंत्र बल से स्तंभित कर देता है।

मानो देवा अहिर्वधीत् सतोकान्तसहपूरुषान्।
संयतं न विष्परद् व्यात्तं न संयमन्नमो देवजनेभ्यः ॥ 1 ॥
सं ते हन्मि दता दतः समु ते हन्वा हनू।
सं ते जिह्वया जिह्वां सम्वास्नाह आस्यम् ॥ 3 ॥

अथर्ववेदीन् न केवल सर्प को शक्तिहीन बना देता है, परन्तु उसे मंत्रबल से मार भी डालता है—

चक्षुषा ते चक्षुर्हन्मि विषेण हन्मि ते विषम्।
अहे म्रियस्व मा जीवीः प्रत्यगभ्येतु त्वा विषम् ॥ (5.13.4)

आजकल भी जनसाधारण का सांप, बिच्छु आदि के विषनिवारण के लिए मंत्र-शक्ति, झाड़-फूंक में अटूट विश्वास दिखाई देता है। गांवों में सपेरे और ओझा मंत्रों द्वारा विषैले सर्पों को स्तम्भित कर अपने वश में कर लेते हैं।

(च) दुःस्वप्न से आशंका

अथर्ववेदीय युग के जन साधारण के मन में बुरे सपनों के देखने से भावी भय अथवा मृत्यु की आशंका का विश्वास होने का उल्लेख कुछ सूक्तों में मिलता है। दुःस्वप्नों को ग्राही, निर्ऋति, अभूति, निर्भूति, पराभूति आदि की संतान माना गया है (16.5)। यह भय यहां तक दिखाई देता है कि लोक मानस दुःस्वप्न को मृत्यु का ही एक रूप मानने लगता है।

विद्म ते स्वप्न जनित्रं ग्राह्याः पुत्रोऽसि यमस्य करणः।
अन्तकोऽसि मृत्युरसि। (16.5.1-2)

दुःस्वप्न भय के निवारणार्थ अथर्ववेद में 16 कांड के 5 से 8 सूक्त विशेष उल्लेखनीय हैं।

(छ) शाप का भय

बुरे स्वप्नों के भय के समान अथर्ववेदीय काल का लोक शाप-भय से भी आशंकित रहता है। शाप शत्रुओं द्वारा अथवा क्रुद्ध ब्राह्मण द्वारा दिया जा

सकता है। घर में ईर्ष्यावश कोई नारी दूसरी स्त्री को भी शाप देती है। इन तीनों शापों से लोक भयभीत होकर उनसे बचना चाहता है—

यश्च सापत्नः शपथो जाम्याः शपथश्च यः।

ब्रह्मा यन्मन्युतः शपात् सर्वं तन्नो अधस्पदम् ॥ (2.7.2)

मंत्रपूत 'वीरुध्' औषधि से निर्मित मणि का प्रयोग करने से मनुष्य शाप मुक्त हो जाता है। उसी प्रकार अपामार्ग और सहदेवी नामक औषधियां भी शपथ से उत्पन्न हानि को नष्ट करने में समर्थ हैं।

(ज) पाप की कल्पना

पूर्व जन्म के पापों से मनुष्य वर्तमान जन्म में दुःख भोगता है यह एक लोक प्रचलित विश्वास अथर्ववेद में दिखाई देता है। परन्तु इस जन्म में भी किये गये अनुचित कर्म से वह पाप का भागी होता है। असत्य बोलना पाप है। गर्भपात करना अथवा भ्रूण हत्या करना भी पाप का कारण माना गया है। ब्राह्मण जाया को भगाना, उसकी गायों को जबरदस्ती ले जाना अथवा ब्राह्मण को दुखी करना महापातक माने गये हैं। ब्राह्मण की अपहृत स्त्री स्वर्ग में भी भयंकर बनकर बुरी गति कर देती है—

भीमा जाया ब्राह्मणस्यापनीता दुर्धां दधाति परमे व्योमन् (5.17.6)

ब्राह्मण को सतानेवाला राजा भी पाप का भागी होता है। उसका राज्य नष्ट हो जाता है।

उग्रो राजा मन्यमानो ब्राह्मणं यो जिघत्सति।

परा तत् सिच्यते राष्ट्रं ब्राह्मणों यत्र जीयते ॥ (5.19.6)

जीवन में ऋण लेकर उसका भुगतान न करने से भी मनुष्य पाप का भागी बन जाता है। (6.117-119)

इन पापों का प्रायश्चित करने के लिए भी अथर्ववेद में कुछ स्थानों पर विधान किया गया है।

(झ) स्वर्ग-नरक की कल्पना

अथर्ववेद के कुछ सूक्तों में सृष्टि की उत्पति, उसके स्रष्टा, विभिन्न देवताओं की कल्पना तथा उनकी प्रसन्नता के लिए यज्ञ की आवश्यकता आदि दार्शनिक चिन्तन के बीज बिखरे पड़े हैं, जिनका आगे चलकर उपनिषदों में विकास हुआ। इस प्रकार का चिन्तन जनसाधारण के चिन्तन क्षेत्र से ऊपर है। साधारण लोकमानस में केवल यह कल्पना व्यापक पाई जाती है कि कोई परम शक्ति है, जिसने यह सृष्टि की है और उसका संचालन कर रही है। देवताओं के अस्तित्व के विषय में भी लोकमानस में दृढ़ विश्वास होता है। वह केवल इतना चिन्तन करता है कि देवतागण प्रसन्न होकर मनुष्य के जीवन को

समृद्ध, कल्याणमय और सुख पूर्ण बना सकते हैं और उनके रुष्ट होने से मनुष्य का विनाश हो सकता है।

अथर्ववेदकालीन जन साधारण यह मानता है कि मृत्यु अवश्यंभावी है, परन्तु वह पुरोहित के बताये हुए यज्ञ-यागों से तथा उसके औषधियों और मंत्रों से अकाल मृत्यु से बचकर सौ वर्षों के पूर्ण जीवन का उपभोग आनन्द सहित कर सकता है। यज्ञों के द्वारा वह मृत्यु के पश्चात् स्वर्ग लोक को प्राप्त होकर वहाँ भी सुखमय जीवन बिताता है। (4.34) अथर्ववेदीय पुरोहित ने यहाँ यज्ञयागों को इतना सरल और संक्षिप्त बना दिया है कि साधारण मनुष्य भी उसे सुलभता से कर सकता है। मृतक का निर्दिष्ट विधिपूर्वक अग्निसंस्कार आदि करने से वह पितृपद को प्राप्त होता है। वह पितृयान मार्ग से जाकर स्वर्ग को प्राप्त होता है (18.4) और वहां भी सांसारिक जीवन में प्राप्त सुखों का उपभोग करता है।

स्वर्ग में मनुष्य को जो सुख प्राप्त होते हैं उनका वर्णन 4.34 में स्पष्ट रूप से किया गया है। यहाँ शरीर के जल जाने के पश्चात् भी प्राणी स्वर्ग-लोक में पहुंचने पर अन्य शुचि और पवित्र शरीर को प्राप्त करता है। वहाँ उसका पौरुष नष्ट नहीं होता है और उसे कई स्त्रियों का संग प्राप्त होता है—

अनस्थाः पूताः पवनेन शुद्धाः शुचयः शुचिमपि यन्ति लोकम्।
नैषां शिश्नं प्र दहति जातवेदाः स्वर्गे लोके बहु स्त्रैणमेषाम्॥
(4.34.2)

विष्टारिन् ओदन बनाकर ब्राह्मण को दान देने वाला मनुष्य मृत्यु के पश्चात् स्वर्ग लोक में यम तथा अन्य देवताओं के संग में रहता है और सोमपान करता है। ऐसे मनुष्य के रेतः का यम हनन नहीं करता। वहाँ भी उसे मधु घृत दही की धाराएं और कमलों से सुशोभित पुष्करिणी प्राप्त होती हैं। वास्तव में यह विष्टारिन् ओदन का दान रूपी यज्ञ मनुष्य के लिए कामदुधा धेनु सिद्ध होता है। इस प्रकार अथर्ववेदीय ऋषि के अनुसार स्वर्ग में भी मनुष्य का लौकिक जीवन निर्बाध रूप से उसे प्राप्त होता है। वहाँ वह अपने पूत और शुचि शरीर से सभी सुखों का उपभोग करता है। दुःख और क्लेश का वहाँ नाम तक नहीं है।

स्वर्ग के समान नरक की भी कल्पना अथर्ववेद में मिलती है, परन्तु उसका विस्तार से वर्णन नहीं किया गया है। अन्धं तमः (8.2.24), वव्र, अनारम्भणं तमः (8.4.3), अनन्तं वव्र, (84.17) शब्दों से नरक का ही बोध होता है। एक अन्य स्थान पर तो "नरक लोक" शब्द का ही प्रयोग मिलता है।

सर्वान् कामान् यमराज्ये वशा प्रददुषे दुहे ।
अथाहुर्नारकंलोकं निरुन्धानस्य याचिताम् ।। (12.4.36)

स्वर्ग-नरक के अस्तित्व की कल्पना का परवर्ती भारतीय साहित्य में और विशेषत: पौराणिक साहित्य में अधिक विकास हो गया है। गरुड़ पुराण में इसका विस्तृत वर्णन मिलता है। स्वर्ग और नरक की कल्पना की छाप आज भी साधारण जनता के मानस पटल पर स्पष्ट दिखाई देती है।

(ट) कुछ अन्य लोक-विश्वास

अथर्ववेद में संतान की इच्छा रखने वाले पुरुष ने हमेशा पुत्र प्राप्ति की इच्छा की है—

आ ते योनिं गर्भ एतु पुमान् बाण इवेषुधिम् ।
आ वीरोऽत्र जायतां पुत्रस्ते दश मास्यः ।। 2 ।।
पुमांसं पुत्रं जनय तं पुमाननु जायताम् ।
भवासि पुत्राणां माता जातानां जनयाश्चयान् ।। 3 ।।
कृणोमि ते प्राजापत्यमा योनिं गर्भ एतु ते ।
विन्दस्व त्वं पुत्रं नारि यस्तुभ्यं शमसच्छमु तस्मै त्वं भव ।। 5 ।।
(3.23)

वह कन्या जन्म से इतना भयभीत है कि स्पष्टतः कहता है कि कन्या किसी और के यहाँ हो, पर मेरे यहाँ पुत्र ही हो—

प्रजापति रनुमतिः सिनीवाल्यचीक्लृपत् ।
स्त्रैषूयमन्यत्र दधत् पुमांसमु दधदिह ।। (6.11.3)

पुरुष प्रधान भारतीय समाज में आज तक यह धारणा जड़ जमाए हुए है कि पुत्री की अपेक्षा पुत्र जन्म ही श्रेष्ठ है, सम्भवतः इसीलिए कि वह पिता के वंश क्रम को आगे बढ़ाता है।

रोग के विषय में सामान्यतः यह लोक-विश्वास था कि व्याधि को रोगी से हटाकर किसी अन्य वस्तु अथवा प्राणी पर फेंका जा सकता है। अतः ज्वर को भिषज् मेंढकों पर फेंकना चाहता है, (7.116) पीलिया रोग को पक्षियों पर फेंका जाता है। (1.22.4) आजकल भी यह लोक-विश्वास देखा गया है कि दूसरे या तीसरे दिन आने वाला ज्वर यदि रोगी को नहीं छोड़ता, तो लोग जिस दिन बुखार आने वाला होता है, उस दिन रोगी को उस बिस्तर से उठा कर कहीं अन्य दूसरे कमरे में सुला देते हैं। तत्पश्चात् उस बिस्तर पर लाठी को रख कर यह टोटका करते हुए ज्वर से कहते हैं कि आज तो अमुक के पास मत आ, परन्तु यदि तुझे आना ही है तो इस लाठी पर आ जा। इस प्रकार, यदि अंजनहारी कई दिनों तक स्थित रहती है तो लोग टोटका करते हुए

किसी लोहे की वस्तु को आँखों से स्पर्श करा कर कहते हैं, कि हे अंजनहारी, तू मुझसे उतर कर इस लोहे पर जा बैठ ।

उड़ते हुए काले पक्षी (कौए आदि) की चोंच से यदि कोई चीज आकर मनुष्य पर गिरे तो वह उस मनुष्य के लिए अशुभ मानी गई है। इससे भावी संकट का संकेत मिलता है (7.64) । कपोत और उलूक का घर में आना भी अपशकुन माना गया है । (6.27 ; 29.1) । सूर्योदय अथवा सूर्यास्त होते समय किसी व्यक्ति का सोते रहना अशुभ माना गया है ।

इस प्रकार देखा जाय कि अथर्ववेद तत्कालीन समाज में प्रचलित विश्वासों और धारणाओं की जानकारी देने वाला एक बृहद्कोश है । इनमें से कई लोक-विश्वास आज भी भारतीय जन साधारण के मानस में घर कर बैठे हुए हैं ।

2-लोक अनुष्ठान एवं रीति-रिवाज

अथर्ववेद में कुछ लोक-प्रचलित धार्मिक अनुष्ठानों का भी वर्णन मिलता है, जिसके आधार पर परवर्ती गृह्यसूत्र ग्रंथों में विभिन्न संस्कारों का विकास हुआ है अथर्ववेद के कुछ मंत्रों को लेकर कौशिकगृह्यसूत्र में जातकर्म, नामकरण, अन्नप्राशन, गोदान, चूडाकर्म, उपनयन आदि संस्कारों में उनके प्रयोग करने का विधान किया गया है । यद्यपि यह निश्चयपूर्वक नहीं कहा जा सकता है कि अथर्ववेद के संहितीकरण काल में भी उन सब मंत्रों का इन संस्कारों के लिए प्रयोग किया जाता था, क्योंकि कथित सूक्तों और मंत्रों से इस प्रकार का कोई उल्लेख नहीं मिलता । उदाहरणार्थ, कौशिक गृह्यसूत्र में 4.30 सूक्त का पाठ जातक कर्म के लिए बताया गया है (कौ. सू. 10.16.19, 57.31) इस सूक्त में केवल वाच् देवता की महिमा का वर्णन है । परन्तु कुछ अन्य सूक्त और मंत्र ऐसे हैं कि जिनसे ज्ञात होता है कि उनका प्रयोग वास्तव में तत्कालीन समाज में कुछ गृह्यधर्मों के अनुष्ठानार्थ किया जाता होगा। जैसे, 6.110 सूक्त के प्रयोग के बारे में कौशिकगृह्यसूत्र में विधान है (46.25) कि यदि कोई बालक अशुभ नक्षत्र में जन्म लेता है, तो उससे उत्पन्न पाप और अकल्याण के निवारण के लिए किए जाने वाले अनुष्ठान में इस सूक्त का उच्चारण करना चाहिए, जिसके मंत्रों में भी पापनक्षत्र में उत्पन्न बालक के दीर्घायु के लिए और उसके कारण अशुभ प्रभाव के निवारण की प्रार्थना की गई है—

ज्येष्ठघ्न्यां जातो विचृतोर्यमस्य मूलबर्हणात् परिपाह्येनम् ।
अत्येनं नेषद् दुरितानि विश्वा दीर्घायुत्वाय शतशारदाय ।।
व्याघ्रेऽह्न्यजनिष्ट वीरो नक्षत्रजा जायमानः सुवीरः ।
स मा वधीत् पितरं वर्धमानो मा मातरं प्रमिनीज्जनित्रीम् ।।
(6.110.2-3)

उसी प्रकार बालक के जन्म लेते ही यदि उसे ऊपर की पंक्ति में मुख में पहिले से ही दो दन्त हों तो यह अशुभ लक्षण माना गया है और वह उस बालक के माता-पिता के लिए घातक सिद्ध होता है। उसके अशुभ प्रभाव के निवारणार्थं कौशिकगृह्यसूत्र में अनुष्ठान बताया गया है जिसमें 6.140 सूक्त का उच्चारण करना चाहिए। इस सूक्त में अग्नि से प्रार्थना की गई है कि ऐसे दन्त बालक के माता-पिता के लिए अशुभ न बनें। आज तक भी जनसाधारण में ऐसे अप्राकृतिक समय पर बालक के दान्त निकलने को अशुभ माना जाता है।

अथर्ववेद में दो गृह्य धर्मों का विस्तार से वर्णन किया गया है वे हैं **विवाह** और **पितृमेध** (मृतक का अग्निसंस्कार और अन्य क्रिया कर्म)। काण्ड 14 में सूर्या के विवाह का वर्णन किया गया है। सूर्या सवितृ की पुत्री है और अश्विन् के साथ उसका विवाह होता है। यह एक आदर्श विवाह है, जिसकी पद्धति और प्रयुक्त रीति-रिवाजो का इस काण्ड में दो सूक्तों के 139 मंत्रों में वर्णन किया गया है। इसके तीन मुख्य भाग हैं, (1) विवाह संस्कार अग्नि के सामने (2) उद्वाह (वधू का पति के घर जाने के लिए प्रस्थान) (3) चतुर्थिका कर्म (गर्भाधान कर्म)। विवाह के वर्णन से ज्ञात होता है कि सूर्या और अश्विन् के विवाह के माध्यम से यहाँ उन दिनों में प्रचलित आर्य-विवाह की एक पद्धति का विस्तार सहित वर्णन किया गया है। गर्भाधान कर्म के अन्तर्गत भी अथर्ववेदिन् कवि ने धार्मिक अनुष्ठान का सहारा न लेते हुए निःसकोच भाव से नूतन वर-वधू के मनोभावों की मनोवैज्ञानिक और स्वाभाविक अभिव्यक्ति की है।

सं पितरावृत्विये सृजेथां माता पिता च रेतसो भवाथः।
मर्य इव योषामधिरोहयैनां प्रजां कृण्वाथामिह पुष्यतं रयिम्॥
तां पूषंछिवतमामेरयस्व यस्यां बीजं मनुष्या वपन्ति।
या ना ऊरू उशती विश्रयाति यस्यामुशन्तः प्रहरेम शेपः॥
आ रोहोरुमुप धत्स्व हस्तं परि ष्वजस्व जायां सुमनस्यमानः।
प्रजां कृण्वाथामिह मोदमानौ दीर्घं वामायुः सविता कृणोतु॥
(14.2.37-39)

पितृमेध विषय पर अथर्ववेद के 18वें काण्ड से जानकारी मिलती है, जिसमें चार सूक्त हैं और 283 मंत्र हैं। इस काण्ड में विस्तार सहित मरणासन्न व्यक्ति के लिए किए जाने वाले अनुष्ठान, मृतक का अग्निदाह और तत्पश्चात् पहले, दूसरे और चौथे दिनों पर किये जाने वाले कर्म का वर्णन

किया गया है। इससे स्पष्टतः अथर्ववेदीय काल की मृतक संस्कार और पितृ पूजन पद्धति की हमें जानकारी मिलती है।

अन्य अनुष्ठान

अथर्ववेदीय ऋषियों ने जनसाधारण के प्रायः प्रत्येक अभिलाषा और आकांक्षा को ध्यान में रखा है और उसकी प्राप्ति का मार्ग बताया है। जीवन में इच्छाओं की पूर्ति के लिए जो विभिन्न बाधाएँ सम्भव हैं उनके निवारण के लिए भी उन्होंने उपाय बताये हैं। कई सूक्तों के इस प्रकार के मंत्रों के अध्ययन से ज्ञात होता है कि इच्छित उद्देश्य की प्राप्ति के लिए और विघ्न-बाधाओं के निवारण के लिए अवश्य कुछ अनुष्ठान भी रहे होंगे। यहाँ कुछ मुख्य अनुष्ठानों और रीति-रिवाजो का उल्लेख किया जाता है—

भारत प्राचीन काल से ही एक कृषि प्रधान देश रहा है। किसान की अपने जीवन में यह एक मुख्य अभिलाषा होती है कि खेती फलवती हो, धान्य से सम्पन्न हो, खेती को हानि पहुंचाने वाली विभिन्न विपत्तियों का निवारण हो। कृषक की स्वाभाविक कामनाओं का चित्रण भूमि सूक्त (12.1) में मिलता है, जिसमें धरती माता की स्तुति करते हुए कवि भावविभोर हो गया है। पृथ्वी माता है, हम उसके पुत्र हैं। वह दूध के समान सार रूप जल हमें प्रदान करे—

इन्द्रो यां चक्र आत्मनेऽनमित्रां शचीपतिः।
सा नो भूमिर्वि सृजतां माता पुत्राय मे पयः॥ (12.1.10)

इस सूक्त का उच्चारण निःसंदेह किसान कृषिकर्म का आरम्भ करने से पूर्व भूमि की पूजा करते समय करता होगा, जिसका विधान कौशिक-गृह्यसूत्र में भी किया गया है (24.14)। धरती में हल चलाकर उसमें बीज बोते समय भी किसान खेती की देवता सीता की स्तुति करता है (3.17)। बीजों के अंकुरित होने पर किसान को यह भय होता है कि कहीं चूहे आदि जन्तु खेती को खाकर नष्ट न कर दें। इन विपदाओं से बचने के लिए वह अश्विन् देव की स्तुति करते हुए उससे प्रार्थना करता है कि इन हिंसक चूहों का सिर काट डालो, हड्डी-पसली चूर-चूर कर दो, उनका मुख बाँध कर बन्द कर लो जैसे धान्य को न खा सकें। विपदाओं से बचने के लिए वह हवन का अनुष्ठान करता है।

हतं तर्दं समङ्कमाखुमश्विना छिन्तं शिरो अपि पृष्टीः शृणीतम्।
यवान्नेददानपि नह्यतं मुखमथाभयं कृणुतं धान्याय।
तर्द है पतंग है जभ्य हा उपक्वस।
ब्रह्मेवासंस्थितं हविरनदन्त इमान् यवानहिंसन्तो अपोदित॥
तदीपते वघापते तृष्टजम्भा आ शृणोत मे।

य आरण्या व्यद्वारा ये के च स्थ व्यद्वरास्तान्त्सर्वान् जम्भयामसि ॥
(6.50)

इस प्रकार अथर्ववेदीय पुरोहित से निर्दिष्ट किसान कदम-कदम पर देवताओं को प्रसन्न करते हुए अपने कृषिकर्म में लीन होता है।

किसान के समान व्यापारी भी अपने व्यापार में लाभ की प्राप्ति के लिए इन्द्र और अग्नि की स्तुति करता है और उनके प्रीत्यर्थ हवन करता है (3.15) गोपति, गोधन की वृद्धि के लिए और उसके स्वास्थ्य के लिए देवताओं को प्रसन्न करने के लिए हवन करता है (2.26)। मेधाजनन, ब्रह्मज्ञान की प्राप्ति, वर्चस और शक्ति की प्राप्ति, स्वास्थ्य की प्राप्ति, शत्रुओं, राक्षसादि दुष्ट शक्तियों से रक्षण, व्याधियों का विनाश, पापों के लिए प्रायश्चित, अपशकुनों के दुष्प्रभाव का निवारण, द्यूतकर्म में विजय की प्राप्ति, सभा आदि विद्वन्मण्डली में वादविवाद में विजय, नये घर का निर्माण कार्य और उसमें सुख समृद्धि की प्राप्ति, यात्रा गमन में निर्विघ्नता, खोई हुई सम्पत्ति की खोज, परिवार के लोगों में साम्मनस्य को बनाए रखना इत्यादि कई उद्देश्य हैं जिनके लिए अथर्ववेद में मंत्र दिए गए हैं और उनके प्राप्तयर्थ हवन यज्ञ आदि के अनुष्ठानों का संकेत किया गया है। मतलब कि जन साधारण के जीवन का कोई ऐसा अंग नहीं है जिस पर अथर्ववेद में कुछ न कहा गया हो।

गृहस्थ धर्म का पालन मनुष्य अच्छी तरह और सफलतापूर्वक कर सके, इस विषय पर भी अथर्वन् ऋषियों ने बारीकी से विचार किया है। काम भावना का इस वेद में मनोवैज्ञानिक विश्लेषण मिलता है। काम ही सृष्टि की बुनियाद है। काम के क्षेत्र में स्त्री और पुरुष की विभिन्न कामनाएँ और उनकी प्राप्ति के लिए मंत्र-तंत्र, जड़ी-बूटी, हवन यज्ञ, जादू-टोने आदि का प्रयोग,—इन विषयों पर अथर्ववेद में विस्तार से विचार किया गया है। काम, मनुष्य के मानस की एक स्वाभाविक मनोवृत्ति है, जिसके महत्त्व को अथर्ववेदीय ऋषियों ने भली-भाँति पहचाना है। अतः उन्होंने इसे ध्यान में रखते हुए पुरुष-स्त्री के सम्बन्ध, दो स्त्रियों के आपसी सम्बन्ध, विवाह, गर्भाधान, पुंसवन, सुखद प्रसूति, गर्भपात निवारण, बाँझ के लिए सन्तानोत्पत्ति का उपाय, अशक्त पुरुष में प्रजनन शक्ति का लाना इत्यादि विभिन्न काम सम्बन्धी विषयों पर विस्तार सहित विचार किया है और इच्छित फल की प्राप्ति के लिए साधन बताये हैं। इसमें संदेह नहीं कि अथर्ववेद के काम विषयक मंत्रों का तत्कालीन जन साधारण में कुछ हद तक प्रचार और प्रयोग रहा होगा। काम के विषय का परवर्ती कामशास्त्रीय ग्रंथों में और भी अधिक विश्लेषण किया गया है।

3. लोक मनोरंजन एवं त्यौहार

अथर्ववेदीय साधारण लोक के मनोरंजन के कौन से साधन थे इस विषय में विशेष जानकारी अथर्ववेद संहिता से प्राप्त नहीं होती। कहीं-कहीं इस बारे में जो कुछ संकेत मिलते हैं उनके आधार पर कहा जा सकता है कि जुआ खेलना एक मनोरंजन का बहुप्रचलित साधन था (7.50.1)। जुआरा खेल में विजय पाने के लिए अप्सराओं की स्तुति करता था (4.38)। पासे के लिए अक्ष, ग्लह और कृत शब्दों का प्रयोग किया जाता था। रथों की दौड़, नौका-विहार, उद्यान भ्रमण, संगीत, नृत्य भी लोक प्रचलित मनोरंजन के साधन थे। सुरापान की यद्यपि सामान्यतः निन्दा की गई है, तथापि कुछ अनुष्ठानों में वह वर्जित नहीं था।

पारिवारिक जीवन में विवाह, पुत्रजन्म, उपनयन आदि आनन्द के अवसर थे तो सामाजिक जीवन में सामूहिक प्रकार के यज्ञ-हवन और अन्य अनुष्ठान त्यौहारों के समान मनाये जाते थे।

4. लोक-अभिव्यक्ति

(क) कलाएं और दस्तकारी

वाणी के अतिरिक्त अन्य माध्यमों से लोक मानस की अभिव्यक्ति के अन्तर्गत कलाएं, हुनर, दस्तकारी, कारीगरी आदि का समावेश हो जाता है। कलाओं के अन्तर्गत संगीत (नृत्य, वाद्य, ताल) और आघाटि वाद्य का उल्लेख अथर्ववेद में कुछ स्थानों पर हुआ है। अभिचार कर्म के प्रसंग में कृत्या (पुत-लिका) बनाने, उसे दुल्हन की तरह सजाने से ज्ञात होता है कि मूर्तिकला का भी कुछ लोग विशेष ज्ञान रखते थे। वास्तु कला की दृष्टि से राज प्रासादों के स्वरूप की कोई विशेष जानकारी नहीं मिलती, परन्तु अथर्ववेद के 9.3 सूक्त में शाला के स्वरूप का विस्तार से वर्णन किया गया है, जिससे मालूम होता है कि वास्तुकला का विशेष ज्ञान रखने वाले कलाकार उन दिनों में थे। सामा-न्यतः, शाला में दो से लेकर आठ-दस पक्ष (कमरे) होते थे। गाय, घोड़े इत्यादि पशुओं के लिए अलग गोष्ठ बनाया जाता था। कुछ शालाओं में पुष्करिणियाँ भी होती थीं। यज्ञ-हवन के लिए प्रत्येक शाला में अलग स्थान रखना आवश्यक था।

प्रदेश के प्राकृतिक खनिज पदार्थों और अन्य वस्तुओं के आधार पर लोक-प्रचलित कुछ धंधों और उद्योगों का भी विकास अथर्ववेदीय काल में हुआ था। जुलाहा, रथकार, कुम्भकार, बढ़ई, स्वर्णकार, लुहार आदि कारीगर समाज की आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए महत्त्वपूर्ण स्थान रखते थे।

धातुओं का उद्योग करने वालों में शस्त्रास्त्र बनाने वाले कारीगर विशेषत: राजाओं के लिए बहुत आवश्यक थे। कृषि कर्म में खेती के लिए लकड़ी या धातु के हल का निर्माण करना, धुरा आदि अन्य वस्तुओं के बनाने की जानकारी रखना जरूरी थी। इन वस्तुओं को बनाने वाले विशेष कारीगर भी उन दिनों में थे। स्वर्णाभूषणों के बनाने वाले कुशल स्वर्णकार भी उन दिनों में मौजूद थे।

(ख) लोक-साहित्य

लोक मानस की अभिव्यक्ति जब वाणी के माध्यम से होती है, तब वह लोक साहित्य को जन्म देती है। लोक-गीत, लोक कथाएँ, लोक-सुभाषित और लोक-नाट्य,—ये लोक साहित्य के प्रमुख अंग हैं। अथर्ववेद के काल में लोक साहित्य का क्या स्वरूप था, उसकी अधिक जानकारी प्राप्त नहीं होती; परन्तु इस प्रकार का साहित्य उस काल में भी था इसमें कोई संदेह नहीं है। सूर्या के विवाह प्रसंग में **गाथा** और **नाराशंसी** का उल्लेख हुआ है—

रैभ्यासीदनुदेयी नाराशंसी न्योचनी।
सूर्याया भद्रमिद् वासो गाथयैति परिष्कृता॥ (14.1.7)

गाथाएँ सम्भवत: तत्कालीन लोक प्रचलित गीत थे और नाराशंसी भी लोक-गीत थे जिनमें उस काल के वीरों की प्रशंसा का वर्णन किया जाता था। विवाह के सुमंगल अवसर पर तथा यज्ञ-कार्य के उत्सव पर गाथाओं के गाने की प्रथा थी।

देवताओं और ऐतिहासिक व्यक्तियों के चरित्र और वीरतापूर्ण कृत्यों को लेकर वैदिककालीन समाज में कुछ लोक-गाथाएँ प्रचलित हो गई थीं, इसके भी कई प्रमाण मिलते हैं। अथर्ववेद में यद्यपि इन लोक-कथाओं का विस्तार से वर्णन नहीं किया गया है, तथापि उनके अस्तित्व का संकेत कई स्थानों पर मिल जाता है। यहाँ संक्षेप में तत्कालीन मुख्य लोककथाओं का अथर्ववेद संहिता के आधार पर उल्लेख किया जाता है—

(1) **इन्द्र सम्बन्धी लोककथाएँ**

इन्द्र के पराक्रम को आधार बना कर वैदिककाल में कई लोककथाएँ प्रचलित थीं, जिनमें से इन्द्र और वृत्र का युद्ध प्रमुख है। अथर्ववेद के 4.24 सूक्त में वृत्रघ्न इन्द्र के रूप का वर्णन किया गया है। इन्द्र और वृत्र के युद्ध का वर्णन, जिसमें वृत्र का वध इन्द्र के हाथों हुआ, उसका विस्तार से वर्णन ऋग्वेद में मिलता है। इन्द्र ने नमुचि दैत्य का सिर जल के फेन से काट डाला, यह कथा भी लोक प्रसिद्ध थी। अथर्ववेद के 20-29.3 में इसकी ओर संकेत किया गया है। इन्द्र और कालकांज असुरों की दन्तकथा भी प्रसिद्ध थी,

जिसका वर्णन तैत्तिरीय ब्राह्मण ग्रंथ में मिलता है और उसका उल्लेख अथर्ववेद के 6.80.2 में मिलता है। इन असुरों ने यज्ञवेदी बनाई ताकि स्वर्ग को प्राप्त कर सकें। प्रत्येक मनुष्य वहाँ ईंट लाकर रख रहा था। इन्द्र ने भी वहाँ ईंट रखी। जैसे तीनों असुर स्वर्गारोहण कर रहे थे तो इन्द्र ने अपनी ईंट निकाल ली, जिससे पूरा ढाँचा गिर पड़ा। एक असुर तो वहीं गिरा परन्तु दूसरे दोनों आकाश में उड़ गये। वे स्वर्ग के दो श्वान बन गये। काठक संहिता में कथा है कि विलिस्तेंगा नामक दानवी के सौंदर्य पर मुग्ध होकर, इन्द्र दानवों के बीच जाकर रहा। वह उस दानवी के साथ वेश बदल कर स्त्री का रूप धारण कर रहने लगा, और जब दानवों में होता था तब पुरुष का वेश धारण कर लेता था। इस दन्तकथा की ओर संकेत अथर्ववेद के 7.38.2 में मिलता है—

येन निचक्र आसुरीन्द्रं देवेभ्यस्परि।
तेना नि कुर्वे त्वामहं यथा तेऽसानि सुप्रिया।

अथर्ववेद के 14.1.41 में अपाला और इन्द्र की कथा की ओर संकेत मिलता है। ऋग्वेद के 8.91.7 में भी इस कथा का उल्लेख मिलता है। अपाला कुष्ट रोग से पीड़ित थी अतः उसके पति ने उसे छोड़ दिया था। एक दिन वह नदी पर स्नान के लिए जा रही थी तो उसे सोम बूटी दिखाई दी अपाला ने उसे उठाया और दान्तों से उसे दबाया। तब वहाँ से इन्द्र गुज़रा। अपाला ने उसे देखकर सोम का रस इन्द्र को अर्पण किया, जिसके बदले में इन्द्र ने प्रसन्न होकर अपाला की मनोकामनाएँ पूर्ण कीं।

(2) सोम और श्येन की कथा

यह दन्तकथा वैदिक काल में बहुत प्रचलित थी, उसका उल्लेख वेदों में और ब्राह्मणग्रंथों में प्रायः मिलता है। अथर्ववेद के 6.48 में इसकी ओर संकेत गया किया है। राजा सोम बहुत दूर किसी अन्य लोक में रहता था। देवताओं और ऋषियों ने उसे लाने के लिए एक दूसरे के पीछे जगती, त्रिष्टुप् और गायत्री को भेजा। जगती और त्रिस्टुप् तो आधे रास्ते में ही थक कर रुक गईं, परन्तु गायत्री उड़ती-उड़ती सोम तक पहुंच गई और सोम के रक्षकों को डरा कर, उन्हें दूर हटाकर उसने सोम को अपनी चोंच में उठा लिया। कृशानु नामक सोम के रक्षक ने गायत्री का एक पक्ष काट डाला जो धरती पर गिर कर पर्ण बन गया। इस प्रकार गायत्री ही श्येन का रूप धारण कर सोम चुराने गई थी।

(3) अग्नि की कथा

अग्नि के तीन भाई थे जो यज्ञकर्म में सतत प्रयोग में आने से क्षीण होकर समाप्त हो गए, तब वर्तमान **चतुर्थ अग्नि** का उद्भव हुआ।

अग्निस्तुरीयो यातुहा सो अस्मभ्यमधि ब्रवत्। (अथ० 1.16.1)

चतुर्थ अग्नि ने जब अपने अग्रज तीन भाइयों की दुर्दशा का हाल जाना तब वह भयभीत होकर भाग गया और जाकर जल में छुपा। परन्तु देवताओं और ऋषियों ने जल में गुप्त अग्नि को ढूंढ़ निकाला—

यदग्निरापो अदहत् प्रविष्य यत्राकृण्वन् धर्मधृतोनमांसि (अथ० 1.25.1)

अपने पकड़े जाने पर अग्नि ने क्रुद्ध होकर जल पर थूका। इससे उस जल में से तीन आप्त्य देवताओं की उत्पत्ति हुई, जो थे **एकत, द्वित, त्रित**। देवता लोगों ने अपने पापों को त्रित के ऊपर फेंक कर छुटकारा पा लिया। त्रित ने उन पापों को मनुष्य के ऊपर फेंक दिया—

त्रिते देवा अमृजतैतदेनस्त्रित एनन्मनुष्येषु ममृजे। (अथ० 6.113.1)

मैत्रायणी संहिता में इस कथा को कुछ परिवर्तन के साथ इस प्रकार बताया गया है कि अग्नि ने जल में अंगारों को फेंक कर एकत, द्वित और त्रित को उत्पन्न किया। उन पर देवताओं ने अपने पापों को फेंककर छुटकारा पा लिया। अग्नि के इन तीन रूपों ने पापों को उस मनुष्य पर फेंक दिया जो सूर्यास्त होते समय संध्या काल में सोया हुआ था। उस मनुष्य ने पापों को गंदे दान्तों वाले मनुष्य पर फेंका; उसने फिर पापों को गंदे नाखून वाले मनुष्य पर फेंका; उसने पापों को उस मनुष्य पर फेंका जिसने बड़े भाई के अविवाहित रहते हुए उसके पहले ही विवाह कर लिया था; उसने फिर पापों को उस व्यक्ति पर फेंका जिसने किसी की बड़ी बहिन को छोड़कर उसकी छोटी भगिनी से विवाह कर लिया था; वहाँ से पाप जाकर उस मनुष्य पर पड़े जिसने मनुष्य वध करने का अपराध किया था; वहाँ से भी पाप फेंके जाने पर उस औरत पर पड़े जिसने गर्भपात का अपराध किया था। वहाँ से पाप फिर आगे कहीं नहीं गए।

देवताओं ने मुख्यतः आप्त्य अग्नियों में से त्रित पर अपने पातकों को फेंक कर मुक्ति पाई, इस प्रकार के संदर्भ भी मिलते हैं, जैसे उपरिलिखित अथर्ववेद के मंत्र में कहा गया है। इससे सिद्ध होता है कि त्रित ने अवश्य कोई न कोई पाप किया होगा जिससे उसे देवताओं के पापों को लेने के लिए बलि का बकरा बनना पड़ा। इस विषय में हमें शतपथ ब्राह्मण से स्पष्टीकरण मिलता है। वहाँ कहा गया है कि त्रित ने इन्द्र के साथ मिलकर त्वष्टा के पुत्र विश्वरूप नामक ब्राह्मण का वध किया था। इन्द्र तो इस अपराध से बच गया, परन्तु त्रित को अपराधी सिद्ध किया गया। इस प्रकार त्रित पर ब्रह्महत्या करने का अपराध लगा, जिसके समान और कोई महापाप नहीं है। इस पूरी दन्तकथा के संकेत अथर्ववेद के उपरिलिखित मंत्रों में मिलते हैं।

(4) सरण्यू-विवाह और यम-यमी संवाद

सरण्यू के विवाह की कथा और यम-यमी का संवाद वैदिक कालीन जन-साधारण में काफी प्रचलित थे। वैदिक साहित्य में भी इसका कई स्थानों पर उल्लेख हुआ है। त्वष्टा की पुत्री सरण्यू का विवाह विवस्वत् से हुआ था। सरण्यू ने दो जुड़वा बच्चों को जन्म दिया, जो यम (लड़का) और यमी (लड़की) थे। सरण्यू ने अपने समान रूप वाली एक औरत को अपने स्थान पर बिठा कर अपने दोनों जुड़वा बच्चे उसे दे दिये और स्वयं घोड़ी का रूप धारण कर भाग गई। विवस्वत् को इस बात का पता नहीं चला और कुछ समय पश्चात् उसने उस औरत से अन्य बालक को जन्म दिया जो, मनु था। जब कालान्तर में विवस्वत् को मालूम हुआ कि सरण्यू तो घोड़ी का रूप धारण कर भाग गई है, तब उसने घोड़े का रूप धारण किया और सरण्यू को ढूंढ़ने निकल पड़ा। सरण्यू को पाकर विवस्वत् ने उससे फिर दो जुड़वा बालकों को जन्म दिया, जो 'अश्विन्' नाम से विख्यात हुए। अथर्ववेद के 3.31.5 में सरण्यू के विवाह की ओर संकेत मिलता है—

त्वष्टा दुहित्रे वहतुं युनक्तीतीदं विश्वं भुवनं वि याति।
व्यहं सर्वेण पाप्मना वि यक्ष्मेण समायुषा॥

इसी प्रकार अठारहवें काण्ड के प्रथम सूक्त के 1 से 16 मंत्रों में यम और यमी का संवाद दिया गया है जिसमें यमी अपने भाई यम से विवाह करने का आग्रह करती है, परन्तु यम भाई-बहिन के विवाह को अनुचित और पाप कर्म बताकर उसे समझा-बुझा कर टाल देता है।

(5) सूर्यग्रहण और राहु

सूर्यग्रहण के समय सूर्य का काला हो जाना और राहु दानव के द्वारा सूर्य का ग्रस्त होना, इसका संकेत भी अथर्ववेद में एक दो स्थानों पर मिलता है। पुराणों के काल में यह कथा और भी लोक प्रसिद्ध हो गई है।

शं नो ग्रहाश्चंद्रमसाः शमादित्यश्च राहुणा।
शं नो मृत्युर्धूमकेतुः शं रुद्रास्तिग्मतेजसः॥ (19.9.10)
सूर्यमृतं तमसो ग्राह्या अधि देवा मुञ्चन्तयो असृजन्निरेणसः। (2.10.8)

6. बृहस्पति और बल

ऋग्वेद में बृहस्पति और बल के युद्ध का वर्णन विस्तार से आया है। यह वैदिककाल में अतिलोक प्रसिद्ध घटना रही है। अथर्ववेद में भी इस घटना की ओर संकेत किया गया है—

यत् ते नद्धं विश्ववारे पाशो ग्रंथिश्च यः कृतः।
बृहस्पतिरिवाहं बलं वाचा वि स्रंसयामि तत्॥ (9.3.2)

बृहस्पति ने आंगिरसों के साथ पर्वतों में बल नामक दानव की नगरी में जाकर गोष्ठ में बंधी हुई गौओं को निकाला। उसने इन्द्र के साथ मिलकर फिर रुके हुए पानी को प्रवाहित किया। तत्पश्चात् अपनी मंत्र शक्ति से बल को पराजित कर दिया। आंगिरसों का भी इन्द्र से घनिष्ट सम्बन्ध रहा है। उन्होंने सरमा के ज़रिए पणियों की गौओं को ढूंढ़ निकाला था।

उपसंहार

उपरिलिखित विवेचन से यह स्पष्टतया सिद्ध हो जाता है कि अथर्ववेद में तत्कालीन लोक-संस्कृति के विभिन्न अंगों का स्वरूप जानने के लिए पर्याप्त मात्रा में सामग्री उपलब्ध है। वास्तव में वैदिक कालीन आर्य संस्कृति यज्ञ-प्रधान थी, जिसमें यज्ञ कराने वाले पुरोहित का महत्त्वपूर्ण स्थान था। वैदिक ऋषियों के मनोभाव और नैसर्गिक उद्गार मौखिक परम्परा से प्राप्त मंत्रों के रूप में बिखरे पड़े थे। अत: उन्हें संग्रह करने की जब आवश्यकता अनुभव हुई, तब विभिन्न श्रौत यज्ञों में प्रयुक्त होने वाले मंत्रों को चुनकर उनकी एक संहिता तैयार की गई जिन्हें ऋचाएँ कहा गया और उनका संग्रह था ऋग्वेद। ऋचाओं का संग्रह यज्ञ के होता पुरोहित के कार्य को ध्यान में रखकर किया गया था। यज्ञ के अध्वर्यु पुरोहित के कर्म को ध्यान में रखकर ऋग्वेद की कई ऋचाओं को चुनकर तथा उनमें अन्य मंत्रों को भी जोड़ कर दूसरी संहिता यजुर्वेद नाम से बनाई गई, जिसमें संग्रहीत मंत्रों को 'यजूंषि' कहा गया। यज्ञ में तीसरा पुरोहित होता है उद्गाता। यज्ञ में उसके द्वारा जो ऋचाएँ गाई जाती थीं, उनको ऋग्वेद से अलग चुनकर तीसरी संहिता 'सामवेद' नाम से बनी। इसमें संग्रहीत मंत्रों को 'सामन्' कहा गया। इन संहिताओं के बन जाने पर भी कई मंत्र ऐसे थे, जिनका मुख्य श्रौत यज्ञों में प्रयोग नहीं होता था। वे मंत्र विषय की दृष्टि से मनुष्य की लौकिक इच्छाओं और उद्देश्यों से अधिक सम्बन्ध रखते थे। इनका संग्रह 'अथर्ववेद' नाम से प्रसिद्ध हुआ और बाद में वे यज्ञ कर्म में चौथे पुरोहित ब्रह्मन् द्वारा प्रयोग में लाए गए। अथर्ववेद में कुछ ऐसे मंत्र भी हैं जो ऋग्वेद में भी संग्रहीत हैं, परन्तु इसमें उन मंत्रों की संख्या अधिक है जो ऋग्वेद तथा यजुर्वेद में नहीं है। संस्कृत साहित्य में प्राप्त अनेक प्रमाणों से यह सिद्ध होता है कि प्रथम तीन वेद, जिन्हें मिलाकर 'त्रयी' भी कहा जाता है उनके समकक्ष पद अथर्ववेद को बाद में मिला था। इसका कारण मुख्यत: यही प्रतीत होता है कि अथर्ववेद के निजी मंत्रों का सम्बन्ध अधिकांशत: मनुष्य की सांसारिक इच्छाओं से रहा है। चूंकि उस काल की संस्कृति यज्ञयाग प्रधान थी, अत: अथर्वेदीय पुरोहित को भी यज्ञकर्म को महत्त्व देना पड़ा। परन्तु उसने अश्वमेध, दर्शपूर्णमास, सौत्रामणी, अग्निष्टोम,

गवामयन, वाजपेय, राजसूय आदि श्रमसाध्य और व्ययसाध्य यज्ञों के स्थान पर छोटे-छोटे सव यज्ञों को महत्त्व दिया जो साधारण व्यक्ति कम खर्च में स्वयं भी कर सकता था। जैसे कि, ब्राह्मण को ओदन का दान देना एक यज्ञ है, मंत्रपूत जल का सिंचन करना, अग्नि में अथर्ववेद के मंत्रों का उच्चारण करते हुए घृत, अक्षत आदि से हवन करना भी एक यज्ञ है। अथर्ववेद के आठवें काण्ड में सवयज्ञों का वर्णन मिलता है।

एक ओर अथर्ववेदीय पुरोहित ने यह ध्यान रखा कि साधारण से साधारण व्यक्ति भी सुखी और स्वस्थ जीवन बिताते हुए शत वर्षों तक जी सके, तो दूसरी तरफ उसने राज्यकर्ता क्षत्रिय वर्ग की आवश्यकताओं को भी ध्यान में रखते हुए 'राज्यकर्म' से सम्बद्ध विषयों पर विस्तृत रूप से विचार किया। अतः राजा को सफलता मिले, उसके शत्रुओं का विनाश हो, उसका शासन सुचारु रूप से चल सके, इन विषयों से सम्न्बध रखने वाले मन्त्रों का और अन्य उपायों का अथर्ववेदिन् ने विशेष वर्णन किया है। संक्षेप में कहा जाय कि मनुष्य जीवन का कोई भी ऐसा पहलू नहीं, जो इस वेद में विचारा न गया है।

लोक साहित्य की भाषा लोकमानस की स्वाभाविक और सरल अभिव्यक्ति होती है। उसमें साधारण जीवन में दिखाई देने वाली वस्तुओं का और प्राकृतिक दृश्यों का सजीव चित्रण होता है। कई ऐसे प्रयोग और शब्द होते हैं, जो बोल-चाल की भाषा में तो प्रायः बहुप्रचलित होते हैं परन्तु साहित्यिक भाषा में उनका प्रयोग अतिविरल अथवा बिलकुल नही होता। इस दृष्टि से देखा जाय तो मालूम होगा कि अथर्ववेद की भाषा में औषधियों, सर्पों, कीट-पतंगों, जड़ी-बूटियों, राक्षस-पिशाचों के कुछ ऐसे नाम मिलते हैं जो अन्य वैदिक साहित्य में नहीं मिलते। अतः सायणादि वेद भाष्यकारों और पश्चाद्-वर्ती कोश ग्रन्थकारों के लिए ऐसे शब्दों की सही व्याख्या करना टेढ़ी खीर हो गया है। सम्भवतः ऐसे शब्द वेदों के संहितीकरण काल में बोलचाल में प्रचलित रहे होंगे, परन्तु साहित्य में उनका प्रयोग विरल होते-होते कालान्तर में लुप्त हो गया होगा। आघाटि (एक प्रकार का संगीत वाद्य), अलिगी (सर्प), अपचित् (व्याधि-विशेष), ह्रूड़ु (बुखार), कुरुर, कुम्ब (सिर के वस्त्र या आभूषण ?), प्रवर्त (कर्णाभूषण), विलिगी (सर्प प्रकार), --इस प्रकार के शब्दों के कुछ उदाहरण हैं। कई व्याधियों और औषधियों के ऐसे नाम हैं जिनका परवर्ती संस्कृत साहित्य में प्रयोग नहीं मिलता। अतः उनका स्वरूप और अर्थ निश्चित करना मुश्किल हो गया है।

भाषा के कुछ ऐसे प्रयोग अथर्ववेद में मिलते हैं जिन्हें परवर्ती संस्कृत काव्य के लक्षण ग्रंथों का रचयिता आचार्य अश्लील और ग्राम्य कह कर एकदम नाक भौं सिकोड़ेगा। परन्तु दैनिक जीवन की बोलचाल भाषा जिसे लोक-भाषा कहें, उनमें ऐसे प्रयोग वर्जित नहीं। वे तो प्रसंगानुसार भाषा की प्रभावशाली अभिव्यक्ति होते हैं। रास्तों पर, बसों में आते-जाते समय कई लोगों

के मुंह से मां, बहिन, बेटी आदि से अनुचित सम्बन्ध के सूचक अथवा पुरुष-लिंग, स्त्रीलिंग आदि के सूचक शब्द अक्सर सुनाई देते हैं, जिन्हें गालीगलौज और अश्लील प्रयोग समझा जाता है, चाहे बोलनेवाले ने उसे अनजाने में अपनी आदत के कारण सहजस्वभाव रूप में भी क्यों न कहा हो। अथर्ववेद की भाषा में भी जब तथाकथित प्रयोग मिलते हैं, तब विषय और प्रसंग की दृष्टि से वे अथर्वन् ऋषि की नैसर्गिक और निःसंकोच लोक-अभिव्यक्ति के प्रतीक माने जाने चाहिएँ। कुछ उदाहरण देखिए—

औषधि से सम्बोधन कर उसके प्रयोग से राक्षसों को नष्ट करने की कामना से ऋषि बादरायणि कहता है कि मैं नाचते हुए गंधर्व के अण्डकोशों और उपस्थ को चूर-चूर कर दूंगा—

आनृत्यतः शिखण्डिनो गन्धर्वस्याप्सरापतेः।
भिनद्मि मुष्कावपि यामि शेपः॥

प्रतिहिंसा की भावना में जलती हुई स्त्री जब वैरिणी को बाँझ बना देने की प्रार्थना करती है तो उसमें आश्चर्य नहीं (7.35) प्रतिहिंसा का यह उग्र भाव उग्रतम हो जाता है जब कोई व्यक्ति अपने वैरी को क्लीव बना देने के लिए पुरभेत्ता इन्द्र को अण्डभेत्ता (अण्डकोशों का भेदन करने वाला) बनाना चाहता है। जिस तरह चटाई बनाने के लिए औरतें नरकट को पत्थर पर रख कर कूटती हैं, उसी प्रकार वह व्यक्ति शत्रु के अण्डकोशों को, उसके शिश्न को कुचल कर उसे निर्वीय बना देना चाहता है—

क्लीबं कृध्योपशिनमथो कुरीरिणं कृधि।
अथास्येन्द्रो ग्रावभ्यामुभे भिनत्त्वाण्ड्यौ॥ 2॥
यथा नडं कशिपुने स्त्रियो भिन्दन्त्यश्मना।
एवा भिनद्मि ते शेपोऽमुष्या अधि मुष्कयोः॥ 4॥ (6.138.2-5)

यह तो हुई प्रतिहिंसा की सहज अभिव्यक्ति। परन्तु नवविवाहित वर-वधू के गर्भादान कर्म का वर्णन भी अथर्ववेदीय ऋषि ने निःसंकोच भाव से नैसर्गिक रूप में किया है, जिसका उल्लेख उपरिलिखित विवाह संस्कार के अन्तर्गत किया गया है। अथर्ववेद की भाषा में प्रसादपूर्ण शैली और उपमा, रूपक आदि अलंकारों के स्वाभाविकप्रयोग यत्र-तत्र दिखाई देते हैं। इस दृष्टि से भूमि सूक्त,—वर्षा सूक्त—और रात्रि सूक्त—विशेष उल्लेखनीय हैं।

भारतीय लोक संस्कृति की अक्षुण्ण परम्परा और प्राचीनता की जानकारी भी हमें अथर्ववेद के अनुशीलन से भलीभांति हो जाती है। अथर्ववेद में वर्णित कई लोक विश्वास आज तक भारतीय लोक मानस पर छाये हुए हैं। मंत्र-जंत्र, झाड़-फूंक, गंडा-तावीज़, जादू-टोना, शकुन-अपशकुन, गंधर्व-अप्सराएँ, भूत-पिशाच, स्वर्ग-नरक, पाप-पुण्य आज भी भारतीय लोक संस्कृति में अपना स्थान जमाए हुए हैं। इसमें तनिक भी संदेह नहीं कि वैदिक कालीन भारतीय लोक संस्कृति का अध्ययन करने के लिए अथर्ववेद एक प्राचीनतम और बृहद्-विश्वकोश है।

17

अथर्ववेद में 'राजकर्माणि'

दशरथ श्रोत्रिय

[Of the various names given to the Atharvaveda the name Kṣatraveda is of special significance in so far as this veda is a storehouse of information regarding the contemporary political and administration thought and system. the author of the article thinks that the political system of gaṇa and gaṇapati evolved on a account of the influence of the Vedic institution of yajña. The author also opines that the AV offers a fully developed view of polity as it prevailed at that time. The AV contains mantras regarding the healthy functioning of the government, patriotism, election of king, coronation, warfare etc. The author thinks that the views about various political matters and systems as expressed in the AV, are many a time wrought with what is generally called magical society and charms. Ed.]

अथर्ववेद अथर्वों का वेद है। अथर्वों का आदि पुरुष 'अथर्वा' एक प्राचीन ऋषि है। जिसने पहले-पहल अग्नि की खोज की और अग्नि देवता की पूजा प्रारम्भ कराई।[1] अथर्वा (अथर्वन) या अथर्वण ऐतिहासिक व्यक्तित्व है। वह अथर्ववेद के छः हजार मन्त्रों में से सोलह सौ बारह मन्त्रों का ऋषि है। अथर्वा को अग्नि का अन्वेषक बताने वाले वेदों में अनेक मन्त्र हैं। बड़े स्पष्ट शब्दों में इसी तथ्य के द्योतक कुछ मन्त्रों का भावार्थ इस प्रकार है—

(1) हे अग्ने, ऋषि अथर्वा ने पुष्कर (जल) से मन्थन करके पुरोहित विश्व के सिर से तुम्हारा अविष्कार किया (ऋ० 6.16.133)॥

1. यजु० 8.36 (अंग्रेजी अनुवाद) पर ग्रिफिथ की टिप्पणी।

(2) अथर्वा द्वारा आविर्भूत हे अग्ने ! तुम सभी सवनों के ज्ञाता हो। तुम विवस्वान् के दूत हो; यम के प्रिय सुहृद् हो...(ऋ० 10.2.5) ॥

(3) हे अग्ने ! अथर्वा के समान विद्वद्वृन्द तुम्हारा मन्थन करते हैं...। (ऋ० 6.15.17)

(4) हे अग्ने ! तुम पुरीष्य हो, विश्वम्भर हो। सबसे पहले अथर्वा ने मन्थन करके तुम्हारा अविष्कार किया (यजु० 11.32) ॥

अथर्ववेद के अनेक नाम—अंगिरा ऋषि के वंशज होने के कारण अथर्वा को अंगिरस् की संज्ञा दी गई है और उसका अथर्ववेद का एक नाम अथर्वांगिरस भी पड़ा। इसका एक नाम भृग्वाङ्गिरस भी इसलिये पड़ा क्योंकि भृगु अंगिरा के शिष्य थे और वे भी अंगिरस कहलाते थे। कुछ विचारकों के मत में अथर्वा, अंगिरा तथा भृगु शब्द यौगिक हैं और अग्निवाचक होने से परस्पर पर्याय हैं। अग्नि के प्रचलन और प्रयोग में विशेष हाथ होने के कारण ही अग्नि के आविष्कारक ऋषियों के ये नाम प्रचलित हुए। अथर्ववेद में अथर्वा ऋषि के मन्त्रों की संख्या अन्य ऋषियों के मन्त्रों की संख्या की तुलना में अधिकतम है। यह भी एक कारण हो सकता है जिससे अथर्ववेद का यह मुख्य नाम प्रचलित हुआ। अब तो दीर्घकाल से चार वेदों की गणना में इसका यही नाम प्रचलित है।

अथर्ववेद में संगृहीत मन्त्रों में प्रतिपाद्य विषयों की दृष्टि से इस वेद के और भी अनेक नाम प्रचलित हो गये। आध्यात्मिक और दार्शनिक विषयों का उदात्त वर्णन होने के कारण इसे 'ब्रह्म वेद' नाम मिला। इस विषय के मन्त्रों के मनन और चिन्तन के आधार पर आगे चलकर अनेक उपनिषदों का निर्माण हुआ जिनमें भारतीय दर्शन की मूर्धन्य सांख्य एवं वेदान्त विचारधारायें मुखरित हुईं। सम्पूर्ण पौर और ग्रामीण प्रजा की आधियों, व्याधियों और बिपत्तियों को दूर करने वाले उपायों का विशद वर्णन उपलब्ध होने के कारण इसे 'अङ्गिरोवेद' अथवा 'भैषज्य वेद' की संज्ञा मिली। इस विषय के मन्त्रों के चिन्तन और प्रयोग के परिणामस्वरूप आगे चलकर महान चिकित्सा शास्त्र का विकास हुआ। अथर्ववेद का एक और प्रसिद्ध नाम 'क्षत्रवेद' भी है। यह नाम इसको इसीलिये मिला क्योंकि इसमें क्षत्र (राज्य) कर्मों का विस्तृत और विचारपूर्ण निरूपण है। राज्य संस्था के उदय और उसके विकास-सोपानों को हृदयङ्गम करने के लिये प्रचुर सामग्री अथर्ववेद में उपसंगृहीत है। जिसके आधार पर आगे चलकर शुक्रनीति, बृहस्पति शास्त्र और कौटिलीय अर्थशास्त्र जैसे राजनीति के प्रौढ़ ग्रन्थों का ही नहीं, प्रत्युत विविध शस्त्रास्त्रों का भी निर्माण हुआ। इसी दृष्टि से 'अर्थवेद' एवं 'शस्त्रवेद'

(धनुर्वेद) इसके उपवेद माने जाते हैं। कौशिक गृह्य सूत्र में अथर्ववेद के अन्तर्गत उपवर्णित राजकर्म सम्बन्धी अभिचारों का विशद और विस्तृत विवेचन उपलब्ध है जो बहुत प्रामाणिक न होते हुए भी अत्यन्त रोचक एवं कौशिक-सूत्र-कालीन इनके विनियोग पर प्रचुर प्रकाश डालता है। राजकर्मों में नैपुण्य के बल पर ही अथर्वों को राज्य शासन में प्रमुख पुरोहित का और यज्ञों में प्रमुख ऋत्विज (ब्रह्मा) का समादर-युक्त यशस्वी पद प्राप्त हुआ।

अग्नि के चारों ओर संस्कृति और राजकर्म का विकास — अग्नि के प्रथम अविष्कारक अथर्वा के विषय में हम बहुत कम जानते हैं। उसकी युग-प्रवर्तक खोज ने उसे समाज में बहुत ऊँचा स्थान प्रदान कर दिया। ऋग्वेद और अन्य वेदों में अथर्वन् शब्द अनेक रूपों में देखने को मिलता है। उसके द्वारा की हुई अग्नि की खोज ने सांस्कृतिक और आर्थिक विकास का मार्ग प्रशस्त कर दिया। अग्नि की रक्षा के लिये यज्ञ-संस्था का उदय हुआ। यह यज्ञ-संस्था मनुष्य की सर्वाङ्गीण उन्नति का प्रमुख आलम्बन बन गई और अग्नि के चारों ओर एक नई सभ्यता और संस्कृति का विकास होने लगा। जहाँ तक वैदिकों का सम्बन्ध है उन्होंने अपनी सभी आर्थिक और सामाजिक संस्थाओं का यज्ञ या अग्नि के साक्ष्य में ही निर्माण किया था। तब भारतीयों की समाज-व्यवस्था तथा उनके राज्य-शासन और विधि-विधान का ही नहीं, अपितु दर्शन, स्थापत्य एवं कलाओं का विकास भी यज्ञ संस्था के द्वारा ही सम्पन्न हुआ। इसी यज्ञ संस्था की छत्र-छाया में सहज रूप से गणसंस्था का जन्म हुआ। यह गणसंस्था ही भारतीयों की समाज-संस्था या राजसंस्था का पहला रूप हैं। इस तरह की असंख्य गणसंस्थाए जब वर्ण व्यवस्था में परिणत हुईं तो प्रथम वैदिक समाज-संस्था या राज-संस्था का प्रादुर्भाव हुआ। अनेक वंशों के गणों को धीरे-धीरे वर्णभेद का रूप प्राप्त हुआ। प्राचीन भारत की प्रारम्भिक गण-संस्थाओं में राजा और प्रजा दोनों के गुण न्यूनाधिक मात्रा में मिश्रित थे। गण-प्रमुख को प्रजापति, गणपति, व्रातपति अथवा ब्रह्मणस्पति जैसी संज्ञाएं प्राप्त थीं। प्रजापति सामान्य रूप से 'ब्रह्मा' होता था अर्थात् गण का अधिपति पुरोहित भी था और शासक भी। प्रारम्भ में पुरोहित और शासक में कोई भेद नहीं था। प्रजापति यह कोई एक व्यक्ति नहीं था। वस्तुतः प्रजापति यह तो भारतीयों के उच्चतम शासक का अभिधान मात्र था। दक्ष, कश्यप, मनु, वसिष्ठ, अगस्त्य आदि प्रजापति ही थे। प्रजापति के मुखादि अवयवों से चार वर्णों की उत्पत्ति का उल्लेख पहले-पहल हमें पुरुष सूक्त में मिलता है। एक ही प्रजापति से चार वर्णों के निर्माण की यह कल्पना वंशभेद की सूचक नहीं है। उसमें केवल कार्यभेद ही रूपक के

तौर पर व्यंजित है। वाजसनेयी संहिता, तैत्तिरीय ब्राह्मण और शतपथ ब्राह्मण में स्पष्ट रूप से यह प्रतिपादित किया गया है कि एक ब्रह्मरूप वर्ण से कर्म भेद और गुण भेद के अनुसार चार वर्ण उत्पन्न हुए।

राज्य संस्था का विकास—राज्यसंस्था का प्रारम्भ वैदिकों में वैदिक काल में ही हो चुका था। ऋग्वेद में वरुण या इन्द्र का राजा या सम्राट् के रूप में वर्णन मिलता है। राष्ट्र का रक्षण राजा का मुख्य कार्य था। राजा के सम्बन्ध में वहाँ यह भी कहा गया है कि "प्रजा तुम्हारा वरण करे या तुम्हें चुन ले"। पहले-पहल छोटे-छोटे राज्यों का निर्माण हुआ। ऐसे अनेक राज्यों के संघ का निर्माण करके या अनेक राजाओं को अपने अधीन बनाकर एक विशाल, एकच्छत्र साम्राज्य की स्थापना का प्रयत्न यजुर्वेद में स्पष्ट दीख पड़ता है। वहीं अश्वमेध यज्ञ के हेतु अपने राज्य का पर्याप्त विस्तार करके योग्य पुरोहित के बल पर बड़े-बड़े राज्यों के निर्माण का प्रयास भी दृष्टिगोचर होता है ऐतरेय-ब्राह्मण के ऐन्द्र महाभिषेक के वर्णन में अखिल भूलोक पर विजय प्राप्त करके अश्वमेध यज्ञ करने वाले राजाओं की लम्बी तालिका उपलब्ध है। इस तालिका में राजाओं के साथ उनके पुरोहितों के नामों का भी उल्लेख है।

शौनकीय शाखा के अथर्ववेद के संकलन के समय तक राज्य संस्था का पर्याप्त विकास हो चुका था। यह बात राजकर्म-सम्बन्धी सूक्तों के अध्ययन से पूर्णतया स्पष्ट हो जाती है। अथर्ववेद के अनुष्ठाताओं ने एक ओर भारत के ग्रामीणों की आवश्यकताओं और उनकी भयादि सम्बन्धी अन्तर्भावनाओं को समझकर तथा उनके उपचार के लिए समुचित व्यवस्था करके उनका हृदय जीत लिया, दूसरी ओर उन्होंने उच्चवर्गीय पौरों, राजाओं और वेदत्रयी के पुरोहितों में मिलकर, उनके कार्यों और व्यवहारों में प्रभावी सक्रिय सहयोग देकर, उनके हृदयों में भी अपना स्थान बना लिया। इस प्रकार प्रतिभा, विवेक, सूझबूझ और तत्परता के आधार पर वे राजाओं के पुरोहितों में अग्रगण्य हो गये और राजकार्यों के प्रत्येक क्षेत्र में उनकी पूछ होने लगी; यहाँ तक कि उन्होंने आध्यात्मिक क्षेत्र में भी विशेषज्ञता प्राप्त करके अपने वेद का एक नाम 'ब्रह्मवेद' भी रख लिया। प्रो० वेबर तथा ब्लूमफील्ड ने कुछ अवस्थाओं और साहित्यिक विवरणों की ओर ध्यान आकृष्ट किया है जिनसे प्रतीत होता है कि विशिष्ट अर्थों में अथर्ववेद को क्षत्रियों का वेद या 'क्षत्र-वेद' भी माना जाता था। श्रौत यज्ञों में क्षत्रियों के कल्याण से सम्बद्ध जिन राजसूय, वाजपेय, सौत्रामणी और अश्वमेधादि अनुष्ठानों का वर्णन किया गया है, इन प्रचलित अनुष्ठानों को अथर्व-पुरोहितों ने, इनमें अन्य विशिष्ट क्रियाएँ जोड़कर, विस्तृत रूप दे दिया।

अथर्ववेद के राजकर्म—अथर्ववेद में राजा इन्द्र लौकिक राजा की दैवी प्रतिकृति है; दोनों में पूर्ण समानता है या यों कहिये कि यहाँ दोनों घुलमिल गये हैं। यही बात राजा वरुण पर भी लागू होती है जो अपने नाम निर्वचन के आधार पर अपने निर्वाचन-कर्तृत्व और निर्वाचितत्व की ओर भी संकेत देता प्रतीत होता है। इस वेद में वैदिक कालीन राजसंस्था का जैसा सुस्पष्ट चित्र मिलता है वैसा अन्यत्र दुर्लभ है। यहाँ राज सिंहासन के लिये राजा का वरण, राज्याभिषेक, सभा और समिति में उसके अधिकार और विशेषाधिकार राज्य व्यवस्था के संचालन में पुरोहित का स्थान तथा युद्ध काल में राजा, प्रजा और पुरोहित इन सब के कर्तव्यों का विशद वर्णन है। नीचे हम अथर्ववेद के सूक्तों का उल्लेख करते हुए उनमें उपवर्णित राजकर्मों का वर्णन प्रस्तुत कर रहे हैं जिनसे पाठकों को सन्दर्भ-सहित उनका पूरा परिचय प्राप्त हो सके—

(1) **अजर क्षत्र**—अथर्ववेद 3.19 में अथर्व-पुरोहित अपनी शक्ति, सामर्थ्य और योग्यता का इन शब्दों में परिचय देता है—

"जयशील मैं जिन राजाओं का पुरोहित हूं उनका छत्र (राज्य या राज्य शक्ति) कभी क्षीण न हो, सदा तीक्ष्ण रहे। मैं इनके राष्ट्र, ओज, वीर्य और बल को बढ़ाता हूं और हवि द्वारा उनके शत्रुओं की भुजाओं को छिन्न-भिन्न करता हूं। मेरा यह ब्रह्म (अभिचार) तीक्ष्ण है, वीर्य और बल भी तीक्ष्ण है। जो हमारे धनी राजा पर आक्रमण करेगा वह मुंह की खायेगा, उसका पतन होगा। मैं ब्रह्म (अभिचार) द्वारा शत्रुओं का नाश और स्वजनों का उत्थान करता हूं। जिनका मैं पुरोहित हूं वे परशु और अग्नि से भी अधिक तीक्ष्ण हैं, यहाँ तक की इन्द्र के वज्र से भी तीक्ष्णतर हैं। मैं इनके शस्त्रास्त्रों को दृढ़ करता हूं। इनकी छत्र-शक्ति अविनाशी और जयशील हो। देव गण इनके चित्त की रक्षा करें। हे इन्द्र, हमारी सेनाओं का मनोबल ऊंचा रहे। वीरों का जयघोष होता रहे। सब ओर हमारे ऊंचे झडों-वाले शत्रुतापी जयघोष गूंजते रहें। इन्द्र रूप राजा को आगे करके शस्त्रादि से चमचमाते वीर गण सेना के साथ आगे बढ़ते रहें। हे सैनिकों, आगे बढ़ो, जय प्राप्त करो, तुम्हारे आयुधयुक्त बाहु, शत्रु पर प्रहार करें। तीक्ष्ण बाण, तीक्ष्ण शस्त्रास्त्र और प्रहारशील भुजाओं वाले वीरों! निर्बल शस्त्र वाले शत्रुओं का काम-तमाम कर दो। हे ब्रह्म से तीक्ष्ण मारण कार्य में कुशल सेना! तू शत्रुओं के पास पहुंच कर उन पर विजय प्राप्त कर, उसे नष्ट कर। ध्यान रहे कि शत्रु योद्धाओं में से कोई जीवित न बच पाये।

इस सूक्त से पता चलता है कि अथर्व पुरोहित राजा, राष्ट्र और राज

शक्ति की सुरक्षा तथा स्थिरता के लिये कितने सजग, सावधान और सचेष्ट रहते हुए दिन-रात विविध अभिचारों में संलग्न रहा करते थे। इसी प्रकार अथर्व 6.98 में भी अजर छत्र की कामना की गई है।

(2) **राष्ट्र-भक्ति**—अथर्व 19.41 सूक्त भी महत्वपूर्ण तथ्य की ओर हम सब का ध्यान आकृष्ट करता है। इसमें कहा गया है कि "प्राचीन काल में स्वर्गीय ऋषि जन-कल्याण-कामना करते हुए दीर्घ काल तक तप और दीक्षा में निरत रहे, तब कहीं राष्ट्र, ओज और बल का प्रादूर्भाव हुआ। अतः सभी विज्ञों का कर्त्तव्य है कि वे इस (राजा) में उन्हें समायोजित रखें।'

राष्ट्र-भक्ति और राष्ट्रीयता का यह बेजोड़ तर्क-पूर्ण उपदेश हैं जो कठिन तप एवं परिश्रम से सदियों में विकसित राष्ट्र, राष्ट्र-शक्ति और राष्ट्र-प्रतिष्ठा के लिये हमें प्रेरणा देता है। यह मन्त्र अथर्व पुरोहितों की पैनी, सूक्ष्म दृष्टि एवं राष्ट्रीयता की भावना का द्योतक है।

(3) **राजा का निर्वाचन**—राजा का दैवी अधिकार अथर्ववेद को मान्य नहीं। उसके अनुसार राजा का वरण प्रजा ही करती थी। राजा के वरण के लियें दो परिषदें थी—सभा और समिति। सभा द्वारा राजा के नाम का प्रस्ताव किया जाता और समिति द्वारा अनुमोदन हो जाने पर वरण पूर्ण और अंतिम समझा जाता। सभा में विद्वान ब्राह्मण और अनुभवी वृद्ध होते तथा पुरोहितों की उसमें सक्रिय और प्रभावी भूमिका होती थी। उसमें प्रस्ताव पर खुली चर्चा होती तथा प्रस्ताव की स्वीकृति किंवा अस्वीकृति ओजस्वी, विचारोत्तेजक वक्तृताओं पर निर्भर थी। समिति में जन-साधारण होते थे जिनका संगठन ग्रामणी (ग्राम नायक) किया करते थे। अंतिम रूप से चुना हुआ राजा अथर्व पुरोहित के अभिचारमय आशीर्वाद से तेज प्राप्त करता, उग्र बनता और प्रजा में उसकी धाक बैठ जाती। जन-साधारण उससे डरने लगते, यहाँ तक कि उसकी पत्नियां, पुत्र-पुत्रियां तथा उसके स्वजन भी उसके प्रति भक्ति और आदर भावना का प्रदर्शन करते हुए ही उसके सान्निध्य का लाभ उठा पाते। इस प्रकार चुना हुआ राजा वरुण देव द्वारा वरण किया माना जाता और वह प्रजापति, विशाम्पति, राजा, एकराट्, एकवृष्, सम्राट आदि नाम धारण करता था। उपर्युक्त सभा और समिति दोनों को प्रजापति की बेटियां माना गया है। इनके तत्कालीन स्वरूप और कार्य पर यद्यपि वेद व्याख्याताओं में पर्याप्त मतभेद है तथापि इन दोनों के अस्तित्व और राज कार्य में प्रमुख भागधेयत्व के सम्बन्ध में सर्व सम्मति है। इन दोनों परिषदों का मत अपने पक्ष में करने के लिए वक्ता सदस्य उस-उस संगठन की प्रशंसा करता हुआ अपने मन्तव्य को प्रस्तुत करता था। सभासदों को अपने अनकूल बनाने के

लिए उनके हितों और विचारों का भी उसे पूरा ध्यान रखना होता था। कभी अपनी तार्किकता से, कभी ओजस्विता से, कभी मधुर वाणी के प्रभाव से, कभी अभिचारों के द्वारा वक्ता सदस्यों को अनकूल बनाने का प्रयत्न करता। वक्ता की भूमिका में निपुण पुरोहित ही अपने पद को सुरक्षित रख पाता था। अथर्व 7.12 राष्ट्र की सभा और समिति दोनों के महत्व पर भरपूर प्रकाश डालता है। सभा और समिति में भाग लेते समय राजा व पुरोहित क्या विचार लेकर भाषण करता था उसका प्रतीकात्मक संकेत हमें इस सूक्त में मिलता है। राजा व पुरोहित पहले कुछ क्रियाएँ सम्पन्न करके इस सूक्त का पाठ करता हुआ सभा में प्रवेश करता था, इस सूक्त का भाव इस प्रकार है—

"प्रजापति की पुत्रियों के समान सभा और समिति दोनों मिलकर मेरी रक्षा करें। जिससे मैं मिलूं, वह मुझे सहयोग प्रदान करे। हे पितरो! मैं इकट्ठे हुए जनों में प्रिय बोलूं। हे सभे! हम तेरा नाम जानते हैं कि तू नरिष्ठा (श्रेष्ठ नरो की परिषद्) है। तेरे जो भी सभासद हैं वे मेरे अनकूल बोलें।। इन सभासद जनों का तेज और विज्ञान मैं ग्रहण करता हूं। हे इन्द्र! इस परिषद् में मैं यशस्वी होऊं॥ (हे सभासदो) यदि आप लोगों का मन (प्रस्तुत विषय से) दूर चला गया हो या इधर-उधर फँसा हुआ हो, तो हम उसे अपनी ओर आकृष्ट करते हैं। जिससे मेरी बातों में आप का मन रम जाए॥"

कौशिक सूत्र के अनुसार वक्ता सभा में आने से पूर्व विशेष प्रकार का भोजन करता था और सभा में आकर सभा-स्तम्भ पकड़ कर सभासदों के प्रति सम्मान व्यक्त करते हुए इस सूक्त का पाठ करता था। इस अभिचार के फलस्वरूप सभा उसके अनकूल हो जाती। इसी संदर्भ में सभास्थ विरोधियों के शमन और उसकी पराजय के लिए भी एक अभिचार का वर्णन है। तदनुसार वक्ता ग्वारपाठे को चबाता हुआ अथवा उसका ताबीज बाहु पर धारण किए हुए सभा में प्रवेश करता और अथर्व 2.27 सूक्त का पाठ करता जिसके फलस्वरूप विरोधी का कण्ठ सूख जाता और उसके विचार अस्त-व्यस्त हो जाते; इतना ही नहीं, उसकी बोलती बन्द हो जाती।

सभा और समिति नामक ये दो परिषदें राजा के वरण के अतिरिक्त शांति काल में, एक ओर, राज्य व्यवस्था से सम्बद्ध फैसले करती और दूसरी ओर, युद्ध काल में वे सेना-संयोजन, संधि एवं आक्रमण-विषयक मामलों पर भी विचारपूर्वक निर्णय लेतीं। इन परिषदों की तुलना आधुनिक संसद के उच्च और निम्न सदनों से की जा सकती है।

(4) **राज्याभिषेक**—जब राजा चुन लिया जाता तो उसके राज्याभिषेक की व्यवस्था की जाती है। यह व्यवस्था विधिपूर्वक और बड़ी धूमधाम से सम्पन्न होती। राजा को पवित्र नदियों के जलों से एवं मांगलिक वृक्षों के रसों से समन्त्रक स्नान कराया जाता और नवीन अलंकृत वस्त्र पहना कर सिंह चर्म पर आसीन किया जाता। सिंह-चर्म के आसन के कारण ही शायद आगे चलकर राजगद्दी का नाम सिंहासन पड़ा। सिंह वीरता और स्वामित्व का प्रतीक है। अथर्व 4.8 राज्याभिषेक समारोह का चित्र प्रस्तुत करता है। इस सूक्त का अभिचार ऐसे ही शुभावसर पर किया जाता था। राजसूय यज्ञ में भी यह सूक्त विनियुक्त है। सूक्त का भाव इस प्रकार है –

"(अभिषेक होने पर) स्वयं समृद्ध हुआ राजा प्राणियों में अन्न-पान आदि की वृद्धि करता है। अब वह सब प्राणियों का स्वामी है। यम उसका राज-तिलक करता है। राजा यम इस राज्य को मान्यता प्रदान करे॥ (हे राजन्) तुम तेजस्वी, विचारशील और शत्रुहन्ता हो, इधर आगे बढ़ो, पीछे मत हटो। हे मित्र-वर्धन! आओ, विद्वान तुम्हें आशीर्वाद दें॥ इधर बढ़ते हुए (राजा) को सभी परिभूषित करें और श्रीधारी वह (राजा) आत्मतेजयुक्त चले। वह तो बल-शाली असुर का बड़ा नाम है। विश्व-रूप-धारी उसने (आज) अमर यशों को प्राप्त किया है। (हे राजन्) व्याघ्र (के समान पराक्रमी) तू व्याघ्र चर्म पर आसीन होकर महती दिशाओं में विचरण कर, सब प्रजाएँ और दिव्य जल तेरी इच्छा करें॥ जो दिव्य जल, जो (जल) अंतरिक्ष में और पृथ्वी पर बहते हैं उन सभी जलों के तेज से मैं तुझे अभिषिक्त करता हूं। दिव्य प्रवहण-शील जल तुझे अभिषिक्त करें। सविता देवता तुझे वैसा करें जैसा होकर तू मित्रों की वृद्धि करे॥ व्याघ्र (के समान घ्राण शक्ति वाले) और सिंह के समान पराक्रमी राजा को स्पर्श करने वाले ये जल उसे महान सौभाग्य प्रदान करें। ये शुभ जल, जलों के बीच में स्थित समुद्र (के समान गम्भीर) और द्वीपी (के समान चतुर) इस राजा को शुद्ध करें॥

कौशिक सूक्त में राज्याभिषेक का उत्सव अनेक विधि-विधानों और विविध अभिचारों से सम्पन्न किए जाने का निर्देश है।

(5) **राजा और राज्य की समृद्धि**—राज्याभिषेक होने के पश्चात् राजा और राज्य की समृद्धि के लिये अनेक अभिचार अथर्ववेद में उपलब्ध हैं। पुरोहित राजा और प्रजा, सभा और समिति के सहयोग से इसके लिये निरन्तर प्रार्थना और प्रयोग (अभिचार) करते रहते थे। ऐसे कुछ अभिचारों का वर्णन हम नीचे कर रहे हैं—

(**क**) **जल सिंचन**—पुरोहित प्रतिदिन अथर्व. 4.22 से जल को अभिमन्त्रित

करके राजा के ऊपर छिड़कता था जिससे वह रक्षा कवच बनकर दिन भर राजा के शरीर की रक्षा करे। इस अभिचार के द्वारा वह राजा की समृद्धि, सर्वप्रभुता, वीरता, शत्रुसंहारक शक्ति तथा उसकी मूर्धन्यता की प्रार्थना करता, प्रजा से राजा को ग्राम, अश्व और गोधन में से एक अंश देने की प्रेरणा करता, राजा के विश्पति, धनपति, स्वामी, चाँदी और रत्नों का स्वामी होने की कामना करता, इन्द्र से राजा का सखा बनकर उसे प्रजा का एकछत्र एवं एकवृष् राजा बनाने की याचना करता था।

(ख) **विविध रक्षा मन्त्र या ताबीज पहनाना**—पुरोहित राजा को विजयी और यशस्वी बनाने के लिए अनेक प्रकार के रक्षा यन्त्र या ताबीज पहनाता था। पर्ण अथवा पलाश की मणि (ताबीज) पहनाकर उसके स्वामित्व को पुष्ट करता (द्र० अथर्व० 3.5) ; अभिवर्त मणि बाँध कर उसकी राज्य शक्ति को दृढ़ करता (द्र० अथर्व० 1.19) स्वर्णमणि बांधकर उसके शत्रुओं और विद्वेशियो का नाश कर उसे लोकप्रिय बनाने की प्रार्थना करता।

(ग) **विविध यज्ञ अभिचार**—पुरोहित विविध यज्ञों द्वारा राजा की रक्षा, समृद्धि और विजय को निश्चित बनाने के अभिचार भी प्रयुक्त करता था। इन यज्ञों में विशिष्ट प्रकार की हवि आहुत की जाती थी (द्र०—अथर्व 3.8; 19.17; 6 86-88)।

(घ) **विशिष्ट परिधान**—पुरोहित राजा के लिये एक विशिष्ट परिधान का प्रबन्ध करता और अभिमन्त्रित करके उसे पहनाता था। इस अभिचार से राजा को राजत्व, दीर्घायुष्य, राज्य-विस्तार और ज्ञान-लाभ होगा—ऐसी पुरोहित की मान्यता थी (द्र० अथर्व– 19.24)।

वाञ्छनीय गुणों के लिये अभिचार—कुछ सूक्त ऐसे भी है जिनका अभिचार राजा को वाञ्छनीय गुणों की प्राप्ति हो—इस निमित्त से किया जाता था। अथर्व 6.38 में प्रार्थना की गई है कि राजा को वह शक्ति प्राप्त हो जो सिंह व्याघ्र और सर्प में है। एक विशेष सूक्त में राजा के लिए हस्ति-वर्चस् की प्रार्थना भी मिलती है (द्र०—अथर्व 3.22)।

राजा-रानी के मनोबल का अभिचार—काण्ड 13 में 'रोहित' और 'रोहिणी' सूक्त में राजा-रानी की दैवी जोड़े के रूप में प्रशंसा की गई है जिससे उनका मनोबल खण्डित न हो।

ऊपर दिये हुए विवरण से पता चलता है कि राजा और पुरोहित एक दूसरे से बंधे हुए थे; क्योंकि प्रभावी और सफल पौरोहित्य के बिना न तो स्थायी छत्र की स्थापना सभव थी और न ही योग्य, गुणी और लोकप्रिय राजा के बिना पुरोहित को अपने कारगर और कौशल पूर्ण अभिचारों के सफल प्रदर्शन का अवसर मिल सकता था। इस प्रकार अथर्व-पुरोहित राष्ट्र-समृद्धि और राज्य-प्रबन्ध की सुव्यवस्था के लिये सतत प्रयत्नशील रहते थे। वे राजा को जागरूक और सावधान रखते हुए उसे राज-सुलभ, दुर्व्यसन, प्रमाद, आलस्य और अहंकार आदि दुर्गुणों से दूर रखने का भी उपक्रम करते थे। इसके लिये शान्ति काल में वे राजा को विविध यज्ञों में लगाये रहते थे तथा

उसे व्रतस्थ रखकर राज-कार्य में उसके मनोबल और उत्साह को अडिग बनाये रहते थे।

यह तो रही अथर्व-पुरोहित के शांति-कालीन शांत अभिचारों की संक्षिप्त रूपरेखा। युद्ध काल में भी अथर्व-पुरोहित पूरी तरह सतर्क रहते और अपने गम्भीर और जटिल उत्तरदायित्व से मुंह नहीं चुराते थे। संकट काल में भी वे राजा के साथ कन्धे से कन्धा मिलाकर राजा और राष्ट्र की रक्षा के लिये प्राण-पण से कर्मरत रहते थे। इसलिये युद्ध सम्बन्धी अभिचारों की बहुलता अथर्ववेद की अपनी विशेषता है। इन अभिचारों का प्रयोग शत्रु पर आक्रमण करने, शत्रु को शक्ति हीन करने, उसे गिराने तथा व्याकुल करने, विविध शस्त्रास्त्रों को तीक्ष्ण करने, शत्रु को फंदे या जाल में बाँधने, सड़ी रस्सी को अग्नि में जलाकर उसके धूम की दुर्गन्ध से शत्रु को निश्चेत करने, छली शत्रु को हस्तहीन करने, उसे भ्रम में डालने, उसके मार्ग में बाधाएँ पैदा करने और उसे अंधा करने आदि के लिये किया जाता था। इस प्रकार के अभिचारों को 'घोर' संज्ञा दी गई है। इनके अतिरिक्त राजा की विजय के लिये इन्द्रादि देवताओं से प्रार्थना करना, शस्त्रास्त्रों की शत्रु संहार के लिये स्तुति करना, राजा को युद्ध में जाने से पूर्व मन्त्र पाठ के साथ रक्षा कवच पहनाना, रथ पर चढ़ाना, युद्ध-क्षेत्र में सेना का उत्साह बढ़ाना, बाण आदि के घाव से सैनिकों को बचाना, और युद्ध-दुंदुभि की दारूणता बढ़ाना आदि भी कुछ विशिष्ट अभिचार हैं जिनका प्रयोग पुरोहित युद्ध-काल मे किया करते थे। पाठकों की जानकारी के लिये हम इन अभिचारों का नीचे की पक्तियों में समुचित क्रम-पूर्वक संक्षिप्त विवरण प्रस्तुत कर रहे हैं—

(1) **युद्ध क्षेत्र में जाने से पूर्व राजा को कवच** पहनाना—जब बाहरी आक्रमण होता या किसी अन्य राज्य पर विजय की आकांक्षा से हमला किया जाता तो युद्ध क्षेत्र में जाने से पूर्व पुरोहित राजा को अभिमन्त्रित कवच पहनाता था। मान्यता यह थी कि अभिमन्त्रित कवच शत्रु सेना को पास नहीं फटकने देता और घातक शस्त्रों के प्रहार से राजा की रक्षा करता। इस प्रकार अभि-मन्त्रित कवच में दिव्य गुण आ जाते थे (द्र० अथर्व—19.20 और 7.118)।

(2) **राजा को रथ पर चढ़ाना**—राजा को रथ पर चढ़ाने से पूर्व यज्ञ किया जाता था जिसमें, कौशिक सूत्र के अनुसार, रथ-चक्रों की आहुति दी जाती थी। मान्यता यह थी कि ऐसा करने से देवताओं की कृपा से रथ सुदृढ़ हो जाता और युद्ध काल में उसमें कोई बिगाड़ नहीं आता (द्र० अथर्व—6.125)।

(3) **दुन्दुभि की ध्वनि में दारूणता का अभिचार**—युद्ध के लिये प्रस्थान करने से पूर्व दुन्दुभि-घोष करने की रीति बहुत प्राचीन है। अथर्ववेद में दुन्दुभि बजाते समय विशेष सूक्त-मन्त्रों का पाठ करने का सकेत मिलता है। ऐसा करने का उद्देश्य यह था कि दारूण दुन्दुभि घोष शत्रुओं को धैर्यच्युत और शिथिल कर दे तथा उनकी स्त्रियों को डराकर बच्चों-सहित दूर भगा दे। कौशिक सूक्त में इसके लिये विशेष यज्ञ का विधान बताया गया है (द्र०—अथर्व 5.21)।

(4) **शस्त्रास्त्रों की स्तुति**—अथर्ववेद में कई सूक्त ऐसे हैं जिनमें शस्त्रास्त्रों की स्तुति की गई है। अथर्व 1.2 इसी प्रकार का सूक्त है जिसमें काशदण्ड (सेंटे) से निर्मित बाण की, दो परिणामों की आशा से, स्तुति की गई है। एक तो यह कि बाण शत्रु के शरीर में प्रवेश कर घाव, रोग और रक्त-स्राव उत्पन्न करे; दूसरे मुन्ज-मूल औषधि के प्रयोग से स्वपक्षीय सैनिकों के इन बाणों से हुए घाव और रक्त-स्राव आदि ठीक हो जायें और उनका शरीर वज्र के समान दृढ़ हो जाये। इस सूक्त में 'शर' शब्द श्लिष्ट है और इसके दो अर्थ हैं—बाण और मुन्ज-घास जिसे जनसाधारण हिन्दी में सरकण्डा (शरकाण्ड) कहते हैं।

अथर्व 11.9 और 11.10 दो सूक्त भी बड़े रोचक हैं और घोर अभिचार से सम्बन्ध रखते हैं। इनमें अर्बुदि, न्यर्बुदि और त्रिषन्धि नामक विस्फोटास्त्रों की स्तुती है। अर्बुदि और न्यर्बुदि सर्पाकार अस्त्र और त्रिषन्धि तीन जोड़ों वाला एक विशेष अस्त्र माना जाता है ये अस्त्र इन्द्र के सहायक कहे गये हैं। इनके विवरण से ऐसा प्रतीत होता है कि ये या तो शत्रु सेना के मार्ग में बिछा दिये जाते थे या उस पर फेंके जाते थे। सेना के पाद-चापों से या अन्य कारणों से ये धमाके के साथ फटते और इनमें से निकलने वाले धूम और अग्नि से ऐसे दृश्य उत्पन्न होते जो शत्रु सेना को भ्रम में डालकर पथ भ्रष्ट कर देते। इतना ही नहीं, इनमें से निकली घातक छुरियाँ और काँटे शत्रुओं के शरीरों, को छिन्न-भिन्न करके उन्हें इधर-उधर छितरा कर माँसाहारी पक्षियों और पशुओं का भोजन बना देते थे। अथर्व० 3.6 और 8.8 भी कुछ ऐसे ही सूक्त हैं! कौशिक सूक्त मे इन अभिचारों के विषय मे विशिष्ट यज्ञों और तरह-तरह के विधि-विधानों का निर्देश है।

(5) **घातक शस्त्रों से रक्षा**—अथर्व. 1.26 में तलवार और अन्य शस्त्रों के घातक प्रभाव को हटाने का संकेत है। कौशिक सूक्त के अनुसार इस सूक्त का पाठ तब किया जाता था जब नंगी तलवार लिये शत्रु बिल्कुल निकट आ पहुंचे। सायण इस सूक्त से तलवार को अभिमन्त्रित करने का निर्देश करता है। अथर्व० 1.26 के ऋषि का विश्वास है कि इस सूक्त से की हुई प्रार्थना और यज्ञाहूतियों से मानवीय और दैवीय आक्रमणों का निराकरण होता है। अथर्व० 1.19 के पाठ मात्र से शत्रु द्वारा की हुई शर वर्षा व्यर्थ हो जाती है। अथर्व० 6.134 मे एक दण्ड को अभिमन्त्रित करके वज्र जैसा घातक बनाने का संकेत है। मान्यता थी कि उस दण्ड के प्रहार से शत्रु का सीमन्त (शिर) नीचे गिर जाता और फिर वह उसे ऊपर नहीं उठा पाता।

(6) **शत्रु को अन्धा करना**— अथर्व. 1.27में मृत सर्प की केंचुली जलाकर उसके धुएं से शत्रु को दृष्टिहीन करने के अभिचार का संकेत है। ऐसा विश्वास था कि दृष्टि अवरूद्ध होने पर शत्रु का आगे बढ़ना रुक जाता और आक्रमण का खतरा टल जाता। कौटिलीय अर्थशास्त्र में भी एक ऐसे ही प्रयोग का उल्लेख है।

(7) **शत्रु सेना को भ्रम में डालना**—अथर्व० 3.1 और 3.2 में शत्रु को भ्रमित करने के अभिचार का संकेत है। कौशिक सूक्त में इस अभिचार के

सन्दर्भ में उबने हुए धानों से उलूखल (उखल) में हवन करने का विधान निर्दिष्ट है। यह हवन सांग्रामिक अग्नि मे करना होता था। इन सूक्तों में यह प्रार्थना भी की गई है कि इन्द्र, अग्नि और अप्वा देवता शत्रु को जगाकर भ्रमित कर तथा निर्हस्त करके शस्त्र चलाने के लिये अयोग्य और असहाय कर दें।

अभिचारों का उपर्युक्त वर्ग घोर अभिचारों की श्रेणी में आता है। इन अभिचारों में कभी सूक्तों का श्रद्धा और आस्था से पाठ-मात्र करना पर्याप्त होता था; कभी उसके लिए विशेष हवि तैयार कर आहुतियां भी देनी होती थी। इन सब विधि-विधानों की जानकारी के लिये कौशिक सूक्तों का अध्ययन करना चाहिये, जहाँ इन अभिचारों का साङ्गोपाङ्ग वर्णन किया गया है। यह वर्णन रोचक होते हुए भी प्रामाणिक नहीं माना जाना चाहिए; क्योंकि शौनकीय अथर्ववेद के संकलन और कौशिक सूत्र के प्रणयन के बीच दीर्घ अन्तराल है। जिसके कारण यह आशा नहीं की जा सकती कि कौशिक अथर्ववेद के पारिभाषिक शब्दों और अभिचारों के विनियोगों की परम्परा का सही ज्ञान रखते थे।

आथर्वण पुरोहित का जो उत्कृष्ट, व्यापक और सर्वतोमुखी रूप अथर्ववेद में उपलब्ध है वह वेद कालीन राज-संस्था का प्रतीकात्मक रूप ही है। अभी इसका प्राचीन वैदिक परम्परा के परिप्रेक्ष्य में संकलित राजनीति के शुक्रनीति, बृहस्पति शास्त्र, महाभारत और कौटिलीय अर्थशास्त्र जैसे प्रौढ़ ग्रन्थों के प्रकाश में और अधिक अध्ययन अपेक्षित है। लम्बे काल के भयंकर अन्तराल के फलस्वरूप काल-कोप से जिन वैदिक पारिभाषिक और तकनीकी शब्दों तथा मुहावरों का सही अर्थ हमारी आँखों से ओझल हो चुका है उनके सही रूप और अर्थ के अनावृत होने पर ही हमें वेद-कालीन राज-संस्था में पुरोहित के गहन-गम्भीर उत्तरदायित्व का सही चित्र स्पष्ट होगा। अब तो जो कुछ सामने आया है उससे इतनी बात तो स्पष्ट हो ही जाती है कि वशिष्ट, विश्वामित्र, यौगन्धरायण और चाणक्य आदि पुरोहित अथवा महामात्य उसी अथर्ववेदीय परम्परा के थे। अहर्निश राजकर्मों में व्यापृत अथर्व० पुरोहित की निम्न साहसपूर्ण घोषणा कितनी सार्थक थी—

"संशितं क्षत्रमजरमस्तु जिष्णुर्येषामास्तिम पुरोहितः" (अथर्व० 3.19.1)

अर्थात् जिस राजा का मुझ जैसा जयशील पुरोहित हो, वह राज्य अत्यन्त तीक्ष्ण रहेगा और उसका ह्रास कभी नहीं हो सकेगा।

18

Society of the Atharvaveda

RAJENDRA NATH SHARMA

[Like any other work of literature, the Atharvaveda too represents the society of its time. On the basis of the conditions described in the Atharvaveda it becomes clear that the Aryans had advanced eastward. There is a reference to five races and the author of the article finds the existence of four *varṇas* in the society, where Brāhmaṇas held a position of supremacy and the other castes fulfilled the duties as are traditionally ascribed to them. The society of the Atharvaveda is mainly dependent on Agriculture. The aricle offers a detailed study of the professional occupations, the family set-up the institutions of marriage, means of entertainment and recreation, the system of attire etc. as was prevalent in the society of the Atharvaveda. Ed.].

The Atharvaveda is a storehouse of information for the social, cultural and religious life of the period and this is perfectly natural. Literature or whatever kind it be, cannot be isolated from the life of the people. So a close study of the Atharvaveda is very essential for the proper understanding of the society of its time.

The civic life referred to in the hymns of the Atharvaveda has a value in as much as it reveals the existence of a fully developed society and the acceptance of some principles which constitute the life of such a society. The life of the Vedic individual was in a certain atmosphere of *ṛta* or *dharma* and this cannot be ignored in the consideration of any aspect of life. The society too is governed by *dharma* which is the

ultimate moral law of the universe. This moral law helps in the development of the individual and of the society as well.

To a great extent, the structure of the society is determined by geographical conditions. Hence an adequate knowledge of the geographical background is a *sine qua non* for the proper understanding of any society. It is, therefore, essential to know the original home of the Aryans in the days of the Atharvaveda. But the Atharvaveda makes no explicit statement regarding the place of its composition and there is no trustworthy tradition representing the place of the text. Internal evidences indicate that the Aryans were still in the land of the Sapta-Sindus[1] and Kurus,[2] Yet the references to Yamunā[3] tiger,[4] Paruṣṇi,[5] Vārāṇāvatī,[6] Himālayan peaks like Traikakuda[7] and Suparṇasnvana[8] and various tribes like Andhaka,[9] Kirāta,[10] show that they have advanced to the east of Magadha and Aṅga countries. The seers had the clear vision of the unity of the country. This is quite evident in the line : *Sā no bhumis tviṣim balm rāṣṭre dadhad uttame.*[11] An administrative unity comprising of many subordinate units is indicated by the expression *uttame rāṣṭre* quoted above. Elsewhere we are told that all are born of the same land and all move in the same land.[12] This was made possible by the spirit of tolerance. Even if there were differences, they did not cause major distinctive conflicts for differences in a homogeneous unit were tolerated. Hence it is said that Earth has rejected the god resulting 'Dasyus' and chose Indra as ruler and not Vṛtra.[13]

The five races of men are referred to in the Atharvaveda.

Brāhmaṇa eva patir na rājanyo na vaiśya,

Tatsūryaḥ prabruvanneti pañcebhyo janebhyaḥ.[14]

They are perhaps the same as the five great Aryan tribes and

1. AV. VI. 8.1; 61.8
2. Ibid , XX. 127.8
3. Ibid., IV. 9.10
4. Ibid , VI. 110.2; 14?.1
5. Ibid., VI. 12.3
6. Ibid,, IV. 7.1
7. Ibid., IV. 9.8.9
8. Ibid., V. 4.2
9. AV. XI. 1.2.7
10. Ibid., X. 4.14
11. Ibid., 1.8
12. Ibid., XI. 1.15
13. Ibid., XII. 1.37
14. Ibid., V. 17.9; 11.1.2; 111.21.5; 24.3; IV. 23.1; VII. 6.1

their descendents. It probably refers to the confederation of the Turvaśas, Yadus, Anus, Druhyus and Purus, mentioned in the Ṛgveda.[15] The Aryan tribes had their settlements as for as Mahāvṛṣan, Mūjavat, Balhīka, Gāndhārī, Aṅga and Magadha. These might be ethenic regions or communities.[16] The people living in the Aryan society were called *Visaḥ*[17] and were divided into two broad classes—Aryan and Śūdra or Aryan and Dāsa.[18] The difference between Ārya and Śūdra has come to sharp focus. The Aryans were again divided into three : Brāhmaṇa, Kṣatriya and Vaiśya.[19] But among these three Brāhmaṇa called themselves *gods*[20] and had many prerogatives King Soma conceded his claim as the mythical husband of a maiden in favour of the Brahmins.[21] In the Atharvaveda are mentioned the dreadful consequences of devouring a Brahmin's cow and of robbing or injuring him.[22] A number of threats are held out in the Atharvaveda against the oppressors of the Brāhmaṇas. One passage lays down that no beautiful wife or necklaced attendant, no cattle, no horse, comes to him in whose kingdom a Brāhmaṇa dame is detained through sensual love.[23] The man who counts the Brāhmaṇa as mere food[24] i.e. who takes their wealth or dishonours them, drinks poison,[25] the beasphemer who coveting their wealth slays them has a fire kindled in his own heart by Indra. One who wishes for his well-being should not injure a fire like Brāhmaṇa for Soma is his king and Indra his protector against imprecations.[26] Thus he was credited not only with divine protection but also with quasi-divinity.[27] Their social and economic conditions were very much as those depicted in the Brāhmaṇa works. *Dakṣiṇā* was still their prime concern. Weber says, 'The Brahmins accepted

15. RV., I, 108 8
16. Kamblekar, The Atharvavedic Civilization, p. 55
17. AV. XII. 5.8
18. Ibid., VI. 20.4
19. Ibid , II. 15.4
20. Ibid., V. 11.11; VI. 13.1; VI. 58.2
21. AV. V. 17.2
22. Ibid., V. 17.19; XII.5
23. Ibid., V. 17.3 10
24. Ibid., V. 18
25. Ibid , V. 18.5
26. Ibid., V. 18.8
27. Ibid.

only gifts not pay. The giving of gifts for the use of their services was, of course, a ritualistic duty. A sacrifice without gifts brought evil enhancement. Moreover, the magical power enabled the Brāhmaṇas to avenge severely the denial of gifts, by curses or internal ritualistic errors in the performance of the sacrifice, bringing misfortune to the lord of the sacrifice.[28]

The Brāhmaṇas also acted as priests at sacrifices. It was the duty of the king to appoint *purohita* to perform and to look after the ordinary household ceremonies and to engage other priests for the big sacrifices. He guarded the kingdom like a flaming fire and ensured the king's power over his subjects and his safety and victory in the battles.[29] The *purohita* and his office called *Purohiti* and *Purodhā* are known to the Atharvaveda.[30] The Gopatha Brāhmaṇa requires of a Brāhmaṇa priest to be endowed with full knowledge of Brahma Veda or Atharvaveda or Atharvāṅgiras. He should be all knowing.[31]

The duty of the Brāhmaṇa was not only to acquire knowledge but to impart the same to worthy pupils. Hence he occupied the important position of the teacher *guru*, in the society. The Atharvaveda equates the teacher with Yama, Varuṇa, the Sun and the Moon.[32] That the teaching of the Vedic literature was almost universally in the hands of the Brāhmaṇas is clearly indicated in the Vedic literature.[33] According to Atharvaveda[34] the studentship started with the initiation ceremony i.e. *upanayana* performed by the *Ācārya*. This ceremony lasted for three days during which the teacher imparted new birth to him whence he emerged as a *dvija* (twice born). Thus birth he owed to his parents who give him only his body. It is a mere physical birth. His second birth is spiritual. After this he beomes *brahmacārī*.

Bloomfield and Weber have tried to prove that the Atharvaveda in certain mood would be regarded as the Veda of the Kṣatriyas and so is rightly designated as Kṣatra Veda[35] But

28. Weber, Indishen Studies X. p. 54
29. AV. III.18
30. Ibid., V. 24.1
31. Go. Br. 1.2.19; 1.8.18
32. AV. XI. 5
33. Kane, (P.V.) History of Dharmaśāstra, Vol. II. pt. 1, p. 108
34. AV. XI. 5
35. Bloomfield. S B.E, XLI. p. XXV ff.

this view is not tenable in view of above mentioned prereroga-tives and previleges of the Brāhmaṇas mentioned in the Atharva-veda. It is also laid down that when helped by the Brāhmaṇas the Kṣatriyas become powerful.[36] This clearly shows the dep-endence of the Kṣatriyas over Brāhmaṇas. Though they were kings yet they were deprived of the right of controlling the Brā-hmaṇas. The Soma is described as the king of the Brāhmaṇas. The duty and main function of the king was to protect his sub-jects from internal and external calamities. The king's[37] share appears to have been one sixteenth of the produce.[38] The Kṣatriyas acted as soldiers, masters, envoys etc.

The agriculture and tending of cattle were the occupations of a Vaiśya. There are many charms in the Atharvaveda for the prosperity of cattles.[39] viz., prayers to Arundhati to protect cattles,[40] charms to secure harmony between cow and her calf.[41] Cow appears in various capacities in the Savayajña as the dak-ṣiṇā to the Brahmins or as the Anubandhyā for the cattle sacrifice. The custom of marking the cattle is mentioned.[42] A charm against works in cattle is also given in the Atharvaveda.[43] The cows were taken to ponds [44] They formed the wealth of the Aryans [45] The cattles were named.[46] Rudra is requested to spare the cows from weapon [47] The cow slain by the missile of Rudra was called as Isānahatā. Vāyu was regarded as the cham-pion of cattle when they are away from house.[48] The Atharva-veda enjoins that Brahmin's cows should not be harmed.[49]

The agriculture was also a very important occupation of the Vedic Aryans. The Atharvaveda gives a detailed description of the modes and implements of agriculture. Sītā furrowed land was invoked, in the beginning, to bestow abundance of grains.[50] Aśvins played a prominent role in agricultural operations.[51]

---

36. AV. II. 1.8
37. Ibid., IV. 22.2
38. Ibid , III. 29.1
39. Ibid., III. 15.1; II. 26; III. 14
40. Ibid., III. 15.4; IV. 59
41. Ibid., VI. 70
42. Ibid., XII. 4.6
43. Ibid.. VI. 141
44. AV. I. 4.3
45. Ibid , III. 16.3
46. Ibid., VI. 72.2
47. Ibid., VI. 59.3; VII. 75.1
48. Ibid.. II, 3b-1
49. Ibid., II. 26:2
50. Ibid., III. 17
51. Ibid.. III. 17.4; VI. 50.1

To a strong plough of khadira wood, bulls were yoked.[52] The Phālamaṇī is extolled in the Atharvaveda.[53] The use of Pavira perhaps suggests that the metal plough was also used for irrigational purposes.[54] The plough was sometimes drawn by six and twelve oxen,[55] it probably refers to deep ploughs or to the hardness of soil.[56] Kṣetrapati was a divinity of the field[57] to whom a mantra was addressed, at the time of the sowing of the seed.[58] The increase in grains depended on the mercy of the god Nabhaspati. A number of mantras were used for the destruction of the vermins harmful for the crops.[59]

Indra is described as a trader. The merchants who used to undertake long journey on business purposes.[60] His way was infested by robbers, waylayers, and wild beasts He invested wealth in Prapaṇa went out for purchases and gained a hundred fold in transactions. The business was done by the barter system.

A class of people called Paṇis is mentioned in the Atharvaveda.[62] They appear to have been rich and enterprising merchants whose sole aim in life was the amassing of fortune.

The śūdra served other Varṇas for his livelihood. The term Vrātya, referring perhaps to a non-conformist section of the Aryans, appears for the first time to be elevated to the position of the deity.[63] They, though did not follow Vedic religion, were admitted into the Aryan fold. This shows that the Atharvavedic society not only recognised people who were renegrade or even outside the pale of Aryan civilisation but also gave them an exalted position. Beliefs and practices of such people must have also crept into the Aryan seciety.[64] Slaves are also referred to in the Atharvaveda who were hired for labour in the fields. The maid-servants or the slave girls were employed for removing

52. AV. II. 8.3
53. Ibid., X. 6
54. Ibid., III. 17.3
55. Ibid., VI. 91.1
56. Jain (P.C.), Labour in Ancient India, p. 35
57. AV. II. 8.5
58. Ibid , VI. 142
59. AV.
60. Ibid., 15.1; II. 26; III. 14
61. Ibid., III. 15.4; IV. 59
62. Ibid., IV. 23.5
63. Ibid., XV. 1 8
64. Chakraborty (C): Common Life in the Ṛgveda and Atharvaveda p. 1,20

husk of the grains and similar other kinds of work. Dāsas were employed in the agriculture. It is not clear whether it referred to slaves or paid servants or hired labour. It may denote śūdras or the non-Aryans who were defeated and subjugated by the Aryans. In the Ṛgveda they are described as being pushed by Indra into their hideouts.[65]

Besides these four varṇas there surely were people like metal workers, bow-makers, rope-makers etc. who persued low avocations.

The family has been an important part of the Aryan society. It has remained the only means of self protection, growth of the race, and continuity of cast. "Besides the bringing up of the children, the education, the maintenance of social traditions and forming of the personality of man, are connected with the family. The primary growth of a child takes place in the lap of the mother and in the swing of the family. The family imparts him the first lesson régarding eating, cleanliness, speaking, and dressing Many psychologists consider the family as the source of all charitable tendencies.[67]

In the age of the Atharvaveda also family and marriage were considered the constituents of religion and as such essential for society. The family is described as the fulfiller of three purposes of a man's life viz., progeny, religious acts and love. The first purpose of family is clearly referred to in the mantras of the Atharvaveda. The second purpose achieved by the performing of the sacrifice and this could be performed only with the help of a living wife. The third purpose of the family is quite evident and is connected with the other two.

Several rites are mentioned in the Atharvaveda for the attainment of progeny. Parents prayed for the birth of a male child.[68] Birth of a daughter on the other hand was deprecated.[69] This shows the importance of son in the Aryan family.

---

65. RV. II. 12.4. Yo dāsam Varṇam adham guhā kaḥ
66. Haridutt Vedalankar, Hindu Parivāra Mīmāṁsā, p.1
67. Alwood, Sociology and its psychological aspects, p. 213; Fugal Psycho-Analytical study of Family, p. 4.
68. AV. I. 11.6; III. 23.2; V. 20 10 Pumansaṁ putramādhehi dasame māsi sutave.
69. Ibid., 1.15.

In the Vedic age the Aryans cultivated land. Agriculture required the help of many persons, so joint-family became an important institution in the Vedic age. The family consisted of father, mother, sons, daughters, sisters, grand-father, grand-sons and great-grand-father, great-grand-sons etc. The relatives like father in-law and brother-in-law are also mentioned in the Atharvaveda which indicated the existence of a joint-family system.

The patriarchal family system was followed in the age of the Atharvaveda. References to matriarchal family are not available in the Atharvaveda. Father was responsible for the welfare of the family. The family members obeyed his order and sought his advice on important matters like marriage etc

In addition to this the Atharvaveda provides all the normal practices pertainting to women such as wedding and other saṁskāras connected with pregnancy and child birth. When the girl attained maidenhood Bhaga was invoked to confer Varchas upon her. In the absence of the parents, unmarried girls lived with their brothers.[71] A girl without a brother was thought as devoid of lustre and fortune or protection and support.[72]

Neither initiation nor any form of ritual is prescribed for the girl. The full growth of a girl before she was given away in marriage, is indicated by the fact that the suitors courted the love of a maiden and unmarried maidens had children.

For marriage, girl's bodily characteristics were taken note of. Lālāmi (a spot on the forehead), uncouthness of lines, fierceness of body and looks were some such characteristics which required expiations. It is also laid down that through brahmçarya a girls get a husband. Spinsters also existed in those days. One such spinster is described as tired of going to the wedding of other maidens.[73]

The suitors used to come to choose the maiden.[74] Aryaman

70. AV.I. 15.
71. Ibid., 1.14.2.
72. Ibid., I. 17.1.
73. AV. II. 36.5.7.
74. Ibid., XIV. 1.3.

is the typical wooer.[75] Usually the father and the purohita arranged marriages. Soma, Brahmā and Aryaman are the mythical husbands of every maiden.[76] Tvaṣṭṛ begets husband and wife for each other in womb while Indra, procures wife for a man.[77]

Several hymns of the Atharvaveda show that the maiden were given some freedom in the matters of love as given to youths.[78] The Aśvins are described as lovers.[79] A charm was employed to win the love of a maiden.[80] A creeper was the symbol of a loving woman.[81] The kings of Kāma barbed with love created an deviating desire in the heart of a beloved woman.[82]

The wedding hymns of the Atharvaveda describe in full the procedure of marriage.[83] The marriage of Sūryā the daughter of Savitri with Soma, the moon, is the typical marriage.

The custom of the bride selecting her own husband from amongst a number of suitors, commonly known as Svyaṁvara, was in vogue.[84]

Polygamy was an established fact and was countenanced in society. Many charms have been prescribed to secure the love of her husband. to create passionate yearling in the heart of man for her only, to get rid of co-wives or to render a rival woman strile,[85] indicate to the existence of polygamy in local society.

Motherhood was considered most essential for a woman. Aditi is the typical mother that desires a son.[86] Charms were employed for the conception of a male child.[87] A woman who was barren was eventually turned out of the house and had to live with her parents or brother.[88] She was thought of as the wife of Yama, whose house she is asked to keep.

The misterss of the house had a complete sway on the dom-

---

75. AV. II. 36.2.
76. Ibid., VI. 78.3.
77. Ibid., VI. 82.3.
78. Ibid., I. 34; VI.9; 102; III. 25.
79. Ibid., II. 30.2.
80. Ibid., 1. 34.
81. Ibid., VI. 8.1.
82. Ibid , III. 25.
83. AV. V. 17; XIV. 1, 8.
84. Ibid., X 18.9.
85. Ibid., VII. 38; VI. 130-32; VI. 10.2, 3; XX. 39.9. VI. 130. 1; VII. 38. 4; III. 18; V. 37.
86. Ibid., VI. 81. 2.
87. Ibid., III. 23; VI. 11.
88. Ibid., 1.14. 1, 2

estic affairs.[89] She was obedient to her elders.[90] She worked hard in the house-hold services.[91] She prepared mattresses in her spare time [92] In varions occupations probably, the woman gave helping hand to males.[93] Women helped man in matters connected with agriculture. The term Siri probably denotes female weavers. Cooking of food appears to have been the chief work of the women in the times of the Atharvaveda.[94] Husking the grains using the winnowing basket were some of the duties of women.

The Atharvaveda also refers to the custom of widow marriage.[95] The burnings of widows was an old custom.[96] It refers to a custom of dancing of woman around the funeral pyre, with heir loosened. They lamented beating their breasts.[97]

Some immoral practices were prevalent in the Atharvavedic society. They were, wilful abortion, adultary, theft, drinking illegitimate children, conjugal infidelity, burning of widows, murder, human sacrifice, gambling with dice, eating of meat.[98] Prostitution appears to have been in vogue.[99]

In the Atharvavedic society, music both vocal and instrumental and dance appear to have been popular entertainments. Āghāti (cymbal) is frequently mentioned.[100] Chariot or horse-races, moving in garden, figure prominently in the text.[100] It was a special feature of the Rājasūya sacrifice. Besides, dice playing, gambling appears to have been wide spread.[102] Riddles and jokes etc., also entertained people. In this connection Kuntāpa hymns[103] can be mentioned.

Among the important articles of food were Vrīhi, Dhānya, Yava, Mudga, Godūma, Māsa, Masura, Tila, dāja, saktu. puro-

---

89. AV. VI. 38.4.
90. Ibid., VIII. 6.24.
91. Ibid., IV. 20.3.
92. Ibid, VI. 138.5.
93. Ibid.. XIV. 1.
94. Ibid., XII. 3.4.
95. Ibid, IX. 5.28.
96. Ibid., XVIII. 3.1.
97. Ibid. XII. 5. 48; VII. 1.19; XI. 2.11; 9.14; 10.7; XII. 5,7; XIV. 2.59-62; XIV. 32.2.
98. AV. V.I. 70.10; XIV. 1.35; XV. 9.12.
99. Ibid., V. 7.10.
100. Ibid., 4.37.5; R.V.X. 146.2. Sāyaṇa explains it as ghaṭalikā kāṇḍavīṇā.
101. Ibid., VIII. 1.6.
102. Ibid., VII. 50.1; IV. 38.1; XIV. 1.35.
103. Ibid., XX. 127.36.

ḍāsa, apūpa, ghṛta, dahī māṁsa, Madhu, was also used as food.[104] Thus the Atharvaveda says, "Eat ye (two) rice, eat ye barley, then beans, then sesame".[105]

The Atharvaveda permits the use of wine (Surā) with regards to abhicāra relating to love. Soma was offered to the gods at sacrifices.

The dress consisted of an inner cover, an outer cover, and a chest cover. An inner garment called nīvī was worn as underwear.[106] Upavasana was just like a veil.[107] Vavri[108] seems to denote upper garment. Uṣṇīṣa and upânaḥ appear to have formed parts of their dresses. Kurīra, Kumba, Tirīṭa may denote some sort of head dresses or head ornaments.[109] The garments were made of wool or linen, silk or śaṇa. Woollen clothes were called Kambala.[110]

Ornaments of various types were worn by both men and women. They were made of gold or silver. Niṣka, Rukma, Maṇi, Kaṅkatika were used as ornaments. Niṣka[111] was probably a necklace.

Lākṣā[112] is mentioned but its use is not mentioned. The juice of certain creepers appears to have been used for the growth of hair and for the avoiding of baldness. Comb (Kaṇṭaka) was used for arranging the hair.[113] The practice of shaving hair and beard appear to have been common. The person who did this job was called barber. People[114] lived in villages. The family, residence, pasture-land, arable lands and forests constituted the villages. The people lived in the houses made of wood. The house contained a chamber as well as a space for keeping the domestic animals. A complete house is described in several places.[115] The Atharvavedic society was highly superstitious and also enter-

104 AV. IV. 36.7; VII. 7.20; IX. 6 14; VI 140.2.

105. Ibid., VI. 70 1.

106. Ibid , VII. 2.6; XIV. 2 59.

107. Ibid., XIV. 2 49.

108. Ibid., VIII. 6.2.

109. Ibid., VI. 138.2, 3; XV. 2.5; VIII. 6.7.

110. AV. XIV 2-66; II. 45; XVIII 4.31.

111. Ibid., V. 17.14; II. 4 1; VII. 6.7; II 6. 39;

112. Ibid., I 6.125.

113. Ibid., V. 8.1; XIV. 2.68.

114. Ibid., VI 68.1-3; VIII. 2.17.

115. Ibid. III. 12; IX. 3.

tained certain beliefs. Some such beliefs were, ghosts and spirits, white and black magic, cures, priests as possessors of supernatural powers etc.

From the foregoing discussion it can be concluded that the Atharvavedic society was a fully developed society and had a living and dynamic structute. This is evidenced by the division of activities into the duties of war and peace.

The society contained people of various temperaments. They have different nature or characteristics, and yet the land treats them all alike like a cow.[116] Their differences do not accentuate the disintegration of the society. On the other hand they promote greater sympathy and offer a wider outlook to its members. The members are able to appreciate the view points of one another and thereby adjust themselves amicably. It appears to be a free organisation of free individuals who are dedicated to the pursuit of certain fundamental values.. These values are all derived from the same source as the comparison of the land to a cow reveals.

116. AV. XII. 1.45.

19

The Atharvaveda– As the Source of Social Law

(MRS) KANTA GUPTA

[Though the Atharvaveda does not prescribe any social law as the *dharmasūtras* and *gṛhyasūtras* do; yet there are several hints in this Veda, as in the Ṛgveda, which shed ample light on the shape of social laws prevailing in the Atharvavedic period. The author of the article has found that the system of four *varṇas* and *āśrams* had developed in those days with their well-defined rules and duties Similarly the Atharvaveda leads us to conclude that the system of *saṁskāras* had been evolved, so much so that the rites and customs adopted in marriage *saṁskāra* in Atharvavedic times have not undergone much change even today. The concept of balivaiśvadeva, the respect for atithi, the social degradation of a brotherless girl, the desire to get sons, the system of niyoga, the ideas about punarbhu &c.— these are some of the social laws which according to the article, prevailed even in the times of the Atharvaveda. Ed].

The Vedas have been from ancient time accorded the status of primary source of Hindu *dharma*. The Gautamadharmasūtra says, "The Veda is the source of *dharma* and the tradition and practice of these that know it (Veda).[1] Āpastamba, Manu, Yājñavalkya and others endorse the above view.[2] The perusal of the Vedas, however, shows that they

1. Gautamadharmasūtra 1, 1.2.
2. Āpastamabhadarmasūtra I. 1. 2. Manusmṛti, II. 6. and Yājñavalkyasmṛti, I. 7.

do not lay down any specific rules or injections on point of Hindu law—but only contain incidental references to various matters that were later on elaborately dealt by different Dharmaśāstra and Smṛti writers. Moreover, the available information and material found scattered in the Vedas is not meagre but of considerable importance, a factor which prompts us to say that the foundations and roots of Hindu law are deeply laid in all the Vedas.

In contradiction to other Saṁhitās, the Atharvaveda can claim to be richer in information about religion, rites and ceremonies, code of conduct to be followed by the Hindu and the laws and customs governing them. The Atharvaveda is replete with references dealing with varied aspects of *dharma* which throw occasional glimpses of light upon the daily life, the toils and pleasures, the hopes and fears, the joys and sorrows of average man. The descriptions in the Atharvaveda make us peep into the middle class Aryan's life from the cradle to the funeral pyre and even accompany him to his final home in the world of the departed.

The characteristics of *dharma*—the moral code for human being is well revealed by the Atharvaveda[3] which stresses inculcating volition exertion, energy and righteous conduct so that their activities follow the dictates of justice, compassion, courage, fearlessness and fortitude in acting truthfully. Inculcating these basic qualities, according to the Atharvaveda, leads to a balanced and proportionate physical, mental and spiritual upliftment and a truthful, pious and long life.

The origin of the four castes is referred to in the Kāṇḍa[4] XIX of the AV as is given in the Puruṣa Sūkta of the Ṛgveda.

References are made to the code of conduct to be adhered to by different *varṇas* and also by the people living in various *āśrams* (fourfold stages of human life). The chief duties of the Brāhmaṇa was the acquisition of the highest learning and the dissemination of that knowledge for common welfare.[5]

3. Atharvaveda, XII, 5, 1-3; 5.7, 5.9, 5.10; III. 30. 1-7,11; IV, 23-27; V, 15, 1-11.

4. AV. XIX, 6, 1-16.

5. Ibid., XII, 5, 8.

The preceptor should not only be a good orator capable of explaining the intricates of the problems theoretically but also be able to impart practical education. The basic principles of relationship between the teacher and the taught are given here.

The Atharvaveda gives the virtues of a Kṣatriya[6] as learning, skill, courage, fortitude and valour which should have always room to grow. Let the assembly of good men always make the empire full of happiness and auspicious surroundings by making good laws for it. Apart from reading the details of war, conquests of kings and princes and the lofty claims of powers of royal hierarchy—we find specific mention that like the omnipresent Varuṇa, the moral governor of the world, the king should rule the people properly, carefully and judiciously and that no innocent person should ever be penalised.[7] It was the duty of the king to award punishment to the accused in proportion to the offence after carefully scrutinizing all legal aspects of the case. Thus the king should vigilantly guard his territory and supervise his administration through properly appointed trusted spies. The king should work through state assemblies, council and the army commander.[8] The commander should be skilled in war, fearless and illustrious so that he can vanquish the wicked enemy.[9] There is prayer to God to protect and bless the President and members of the Assembly in Parliamentary government to live upto happy (old) age of 100 years.[10]

The Vaiśyas,—the merchants[11] should have free access to all quarters of the globe[12] and should be afforded every protection[13] so that they may increase the wealth by means of trade, commerce, agriculture and industries.[14] We find prayers for making agricultural ground prosperous.[15] Thus they should make the society self-sufficient, and prosperous. Kāṇḍa III

---

6. AV. I, 1, 1.4; VII, 103, 1 and XII, 5, 8.
7. Ibid., IV, 16. 6, 7, 9.
8. Ibid., XV. 2. 9, 2, 3.
9. Ibid., VI, 10, 97, 3.
10. Ibid., XIX, 7, 55, 5-6, VI, 10, 98, 1-2.
11. AV. XII, 5.8.
12. Ibid., III. 15, 2.
13. Ibid., III, 15, 1.
14. Ibid., III, 15, 4.
15. Ibid., XII. 1, 4, 6, 10-13, 36 42.43.

of the Atharvaveda is devoted to the nature of the work of Vaiśyas, their duties, rights and obligations in details.[16]

References to various stages of life, *āśrama, dharma,* are found scattered. The importance of Brahmacarya Āśrama, its magnanimity, Brahmacārin's duties, responsibilities, relationship with the preceptor, mutual rights and obligations, and other minute details of the code of conduct are given in *sūkta* 5 of Kāṇḍa XI.

In the period of studentship one should devote oneself to the acquisition of true knowledge and learning. The preceptor after initiation dispells the veils of ignorance. Thus enlightened with the lamp of true knowledge the pupil gets second birth.[17] Self-control, self-restraint and austerity or *tapas* were the basis of life of a *brahmacārin* "By *tapas* does a *brahmacārin* preserve himself,[18] by *tapas* does he conquer death".[19]

The Atharvaveda further lays down that the *brahmacārin* glowing with the aforesaid knowledge after the completion of study period was proclaimed *snātaka* and was loved and adored by all.[20] He was then capable of passing from the ocean of the practice of Brahmacarya to that of Gṛhasthāśrama—the life of a householder. Thus Brahmacaryāśrama was the root, without which the remaining three stages of life in the form of branches, fruits, flowers, etc. could not blossom.

In Gṛhasthāśrama's person had to resort to all meritorious acts such as dissemination of knowledge, the procreation of children, the promulgation of good social laws, the performance of acts conducive to the good of society—calculated to promote the general weal of all. These activities of a householder help in the attainment of four-fold ends of human life, *dharma, artha kāma* and ultimately *mokṣa*. The householder accepts the bride of good qualities and nature so that the activities of *gṛhastha* be accomplished comfortably and properly for the welfare of family and humanity at large.[21]

---

16. AV. III, 15, 1-8.
17. Ibid , 3, 5, 3.
18. Ibid., XI, 3, 5, 8.
19. Ibid., XI, 3, 5, 19.
20. AV. XI, 5, 26.
21. Ibid., XIV, 1.50 and RV. X, 85, 36.

The Atharvaveda refers to the five great duties, the daily performance of which is incumbent on the householder. The *Agnihotra* is to be performed in connection with the first of these five duties, i e. Brahma Yajña, Agni which has to be kindled morning and evening is propitiated, for by the performance of *agnihotra*, the householder prays for prosperity, health and wealth for hundred winters to come.[22]

The householder is further enjoined by the Atharvaveda to perform *balivaiśvadeva* daily as it says.

"As sufficient fodder is placed before a horse, so we too in obedience to Thy commands, O God, place *homa* offerings before Agni. May we find joy in faith, in proper objects of desire and in glories of world-wide empire. May we all live in harmony engaged in doing material good."[23]

The Atharvaveda speaks very highly of the *Atitht*-Yajña to be performed by the *gṛhastha* as it says:

"All joys reside where the learned, who come to a householder's house invited, are duly served and honoured.[24] The guests are said to be these persons who possess complete learning, do good to others, have their senses controlled, are virtuous, truthful in speech, free from deceit and are always moving about. Whenever an *atithi* comes to the house of a householder, he should rise to receive him with great pleasure and humbleness and serve him according to the later's will and satisfaction."[25] Servitude is prescribed so that by the later's company the householder may augment his knowledge and secure lasting happiness.[26] An *atithi* was regarded as the culmination of qualities of all the divine powers who deserved utmost respect.[27] So the householder, in whose house an *atithi* arrived, should consider himself to be fortunate, purified and elevated. The whole 15th Kāṇḍa of the Atharvaveda is dedicated to glorify a learned *Vrātya atithi*.[28]

The Atharvaveda gives a series of formulae which have direct connection with the three daily pressures of Soma Savana.[29]

---

22. AV. XIX, 7. 55. 3-4.
23. Ibid., XIX, 7.55.7.
24. Ibid., XV, 2.11. 1.
25. Ibid., XV, 2, 11, 2
26. AV. III. 3, 12.8.
27. Ibid, 14, 1-11.
28. Ibid., XV 1-17.
29. Ibid., VI. 5, 47, 1-3; 48, 1-3.

Again it contains hymns, which are evidently expiatory formulae for faults committed at the sacrifice,[30] which presents itself in the light of an ordinary *Prāyaścitte* formula and there are manuscripts of the Vaitāna Sūtra, which add six *prāyaścitta* chapters to the eight, which make up the body of the text. Sin is not merely a breach of moral or religious code, but also of the social and legal code and further comprises all errors (conscious or unconscious) of commission and omission in the performance of sacrifices and ceremonies. The *megāra* hymns[31] paying for deliverance from *aṁhas* (affliction or distress including the idea of guilt or sin) also rank as expiatory formula. As everything evil and every misfortune is attributed to evil spirits, reconciliation spells or those for the restoration of harmony in the family,[32] for the appeasement of a wrathful master, for influence in the assembly or court of law, bear the character of expiatory as well as benedictory formulae."[33]

In the Atharvaveda we come across many prayers, which point to the existence of *saṁskāras* in some form or other. It appears that the ritual procedure adopted for various *saṁskāras* must have assumed a fairly ceremonious shape before actual codification in later Dharmasūtras and Gṛhyasūtras, etc. The book XVIII of the Atharvaveda is replete with prayers for long life that are called *āyuśyakarmāṇi* "hymns achieving long life"—used chiefly at domestic rituals such as the first hair-cutting of the boy, initiation, marriage, etc.

A large number of hymns mention the act of conception, i-e. *Garbhādhāna*, prayers for protection of pregnant woman and so forth.[34] The husband invited the wife to mount the bed for conception and prayed to God for replacing the embryo into her womb and wished for proper fertilisation. No ceremonial details, however, are found.

After the ascertainment of conception, there is a specific mention of *pumān* or *pūtra* i.e. son, on the occasion of the performance of the *samskāra*, later known as *Paṁsavana* (a rite re-

---

30. AV. VI. 11.113; V. 12.1 14-116.
31. Ibid.. IV, 5.23 & 24.
32. Ibid. III, 6, 30th.
33. Cultural Heritage of India—Vol. I, Calcutta 1958, p. 236.
34. AV. III, 23.

lated to the procreation of the male child), This favours the birth of a son.[35] The husband pra's by the wife "Unto thy womb let a *foetus* come, a male one, as an arrow to quiver, let a hero be born unto thee here—a ten month's son."[36] Some sort of medicinal herbs were given to the mother so that she may procreate a male child.[37] This ceremony was called Prājāpatya.[38] It is prayed that the son may be illustrious and powerful like sun and moon [39]

In the Atharvaveda we find a full hymn, which is a culmination for prayers and spells for expediting easy and safe delivery.[40]

This must have been a prayer at birth-Jātakakarma Saṁskāra as we later know, but details of the ceremonies connected with it are not mentioned.

Specific reference is made for wetting the head for tonsure and shaving with the knife (kṣureṇa) in the Athravaveda.[41] The barber, an impersonification of the Savitā (sun) is welcomed.[42] This shows that the ceremony of *cūdākaraṇa*, already became a religious ceremony was performed for prosperity and longevity[43] though detailed formalities were not adhered to.

The Atharvaveda describes at length the *ūpanayana*-initiation of the child. The Vedic student (i.e. a child whose initiation has been performed) is extolled in two hymns, which give details of the *saṁskāra*—found in the later days. In the Atharvaveda the word *upanayana* is used in the sense "of taking charge of students. The preceptor i.e. the teacher of learning, having invested a *Brahmacārin* (student) with the sacred thread instructs him to remain firm in his views and bears him in his womb, as it were, like a foetus for 3 nights, i.e. keeps the student with him till the ignorance about the gross subtle world, soul, relationship between soul and God—is dispelled. Thus he imparts all kinds of knowledge. When the pupil, thus enlightened, becomes

---

35. AV. III, 5, 23, 3; I, 4, 8-9.
36. Ibid., III, 5,23, 2 and 5. RV. 78.9.
37. Ibid III, 23.6.
38. Ibid , III, 23.5.
39. Ibid. VII, 81.1-
40. AV. I, 2, 11, 1-6.
41. Ibid., VI. 7. 68, 1-3.
42. ıbid., 7, 68, 2.
43. Ibid.

learned and fully equipped with the knowledge, he gets second birth, then *devas* (the learned) assemble to honour and praise him.[44]

By adopting the symbols of *brahmacarya* viz the *agnihotra*-girdle, etc., by his industry as well as his virtuous conduct, teaching and preaching he makes all beings happy and strong and is praised by the learned as *brahmajyaeṣṭha*.[45] Such *brahmacārin* following the righteous path becomes a limb of Gods.[46]

Following the motto of simple living and high thinking and the dictates of his vow the *brahmacārin* wearing antelope's skin, having beard and moustaches, should move about being resplendant with lustre (*tejas*).[47] The student also was expected to beg alms, as it is said, "The Vedic student first brought this broad earth and the sky as alms.[48] The girdle worn by the student originally meant to support *kaupīna*, was later on associated with a religious symbolism. The Atharvaveda eulogises the use of the girdle[49] and says, "The girdle, which is a daughter of faith and sister of the sages, possessed the power of protecting the student's purity and chastity and keeps him away from evil."[50] Thus we find the description of a *brahmacārin* the different rules and regulations to be adopted by him in details in the Atharvaveda.

The developed ceremonies of marriage, the most important *saṃskāra*, have found literary expression in the Atharvaveda. Marriage was not only a social necessity but become a religious duty incumbent upon every individual, who had finished his education. The Vedic hymns give vivid and varied references, which make marriage a source of life-long, sincere companionship capable of procreating children, who will help in further prepetuation of the family. In marriage due consideration was given to the *varṇa*, age, beauty and personal qualities of both the parties. The Atharvaveda glorifies Brāhmaṇa as the best

44. AV. XI, 3, 5, 3.
45. Ibid. XI, 3, 5. 3-5.
46. Ibid., V, 17.5, RV. X. 109.5.
47. Ibid., XI, 3.5.6.
48. AV. XI, 5, 9.
49. Ibid., VI, 13, 1.33, 1-5.
50. Ibid., VI, 13, 133.4.

husband for women of all other classes.[51] There is a hint at polyandry and was perhaps the beginning of *pratiloma* marriage or connexions as in the Atharvaveda, a charm is directed against a rival lover or wife's paramour, who is a *dāsa*, winning her love by sheer physical strength.[52]

Age of the parties to the marriage was a great consideration. The boy and the girl should be grown up and competent to woo and be woved, qualified to give consent and finally to make choice. The maiden practising *brahmacarya*, after attaining adult-hood should get a young man as husband.[53] On the one hand the maiden should be pious, elevated and of noble nature and good character for such ladies only are respected and revered by all.[54] The bridegro om should be capable of looking after his wife well in his house and the wife should be able to enjoy the position of supremacy in the household, even in case his parents, brothers and sisters are living with him.[55] The husband should financially be capable of maintaining his wife well [56]

After marriage the husband and wife should have no inhibitions and secrecy from each other.[57] To make the married life a bliss, the couple should live in peace and harmony by having real love, conjugal fidelity and truthfulness in their day to day affairs and dealings.[58] Such a couple having mutual love and affection really enjoys the bliss of life[59] and after procreating children, the wife resides in the house as the chief queen in her palace.[60]

The Atharvaveda points out to the position of brotherless girl, when it says "you women that go, veins, with red garments like brotherless sisters, let them stand still, with there splendour gone.'[61] Brotherless girls perhaps were liable to get astray, so no one was willing to marry them.

---

51. AV. V, 4, 17, 8-9; Similar RV. X. 109.
52. Ibid., II, 5.6.
53. Ibid., XI, 3, 5, 8; XIV, 1, 2.
54 Ibid., VI, 12, 122.5.
55. Ibid., XIV, 1.44; RV. X, 85, 46.
56. AV. II, 36.1.
57. Ibid., II, 30, 4.
58. Ibid., II, 36.4; VI, 8, 1.
59. Ibid., VII, 36.1.
60. Ibid., II, 36.3.
61. Ibid., I. 17.1 and RV. I, 124.7; IV, 5.5; II, 17.7.

With an allegory of the marriage of Sūryā, daughter of sun, with Soma the description of the marriage is found in the Atharvaveda,[62] which gives us a glimpse of details of marriage rites, which clearly show that the main outlines of Hindu marriage rituals of today are almost the same as they were given in the Vedic times. The marriage custom were almost the same in the Ṛgvedic[63] and Atharvavedic times but the Atharvaveda gives more details and a few changes in the arrangement of the proceedings.

The ceremony of grasping of the bride's hand symbolised of taking charge and responsibility of the girl, who was supposed to be given not only by his father but by the guardian duties, who are witnesses to this solemn and sacred sacrament. The *mantra* in the Atharvaveda[64] says: "I seize thy hand for sake of happiness, that thou mayst live old age with me, thy husband Bhaga, Aryomā and Savitṛ Gods have given thee to me, that we may rule over the household. This I am, that are thou, that are thou, this am I". This prayer, however, is suggestive of fruitful prosperous and happy married life.

The concluding ceremony of nuptial rites in the form of *tri-rātra-vrata* or the observance of countinence for three days. finds reference in the Atharvaveda,[65] perhaps due to the general belief in Vedic times that a maiden in due course of growth was enjoyed by Soma, Gandharva and Agni and in the last was given to man, her fourth husband and so the former three were formally asked to leave the girl to her husband.

The Atharvaveda suggests that gifts were sent with the bride to the bridegrooms' house.[66] Another verse says, 'Previously bridal gifts were bestowed. O Agni, mayst thou give to us again together with progeny.[67]

Apart from such arranged marriages by the parents or elders in the family, references are found where the parties arranged their own marriages. Various charms and spells compelling the love of man or woman are found.[68] A lover

62. AV. XIV, 1. 1-64; 2. 1-75.
63. RV. X, 85.
64. AV. XIV. 1, 51.
65. Ibid., XIV, 2, 3, 4 and See also RV. X, 85, 40.
66. AV. XIV, 1.13.
67. Ibid., XIV, 2.10.
68. Ibid., II, 30; III, 18, 25; VI, 8 etc.

sees that the entire household goes to sleep before he visits his beloved.[69] The mention of Kumārīputra, Kānina, clearly shows that the girl could bear children even before marriage out of legal wedlock.[70]

Niyoga, the marriage by appointment between widow and second husband, also found sanction as is said "This widow, foresaking her dead husband and desiring conjugal happiness comes to thee O man ! her (second husband) approaches thee by way on niyoga. Do thou also accept her and make her happy by bearing the children in this world.[71] A good piece of wordly advice is also given to the widow, who is going to have second marriage through niyoga—"O Woman ! thou servest thy first husband by marriage and thy second husband (by niyoga). May thou acquiring benign qualities, observing the good laws in the household affairs, treating the domestic animals with kindness, giving birth to valiant progeny and devoting yourself to the bringing up of children—lovingly tend the domestic fires, the *Atharveniya*' and perform all household duties.[72] Thus sanction to resort to institution of niyoga was given to men and women in times of distress.

Passage like mentioned below refers to punarbhu.[73] Whatever women, having first gained a husband, afterwards gains another later on they give a goat with five rice dishes they will not be separated. The later husband has the same world with remarried wife, who gives a goat with five rice dishes illumined with priestly fee.[74]

This passage, however, makes it clear that to a punarbhū was attached some sort of sin and approbrium, which had to be removed by sacrifices.

The last sacrament in the life of Hindu i.e. Antyeṣṭhī Samskāra is not less important as at the departure from the world, the survivors consecrate his death for future felicity in the next world. Kāṇḍa XVIII of the Atharvaveda gives detailed exposition of funeral rites and offering of obsequial cakes to

---

69. AV. V, 28.
70. Ibid.
71. Ibid., XVIII, 3, 1; 3, 2-4; X, 40, 2; RV. X, 18.8.
72. AV. XIV, 2, 18.
73. Ibid.. IX, 5, 27.
74. Ibid., IX, 5, 28.

the Manes or spirits of departed ancestors.[75] Formal farewell address to the dead was given.[76] After having lit the pyre there is a prayer followed by an address to the organs of the dead.[77]

In the Atharvaveda there are several interesting hymns, which shed light on the worship of the deceased ancestors and invoke their blessings on the descendants. The verse addressed to boiled rice at the time of offering says "spread thyself broad with mighty greatness, thousand limbed in the world of father merit (in heaven) Grand-fatheis, Progeny (remoter, descendants) and I who cook them am 15th."[78] It is interesting to note that it alludes to the counting of fifteen generations. Again while offering oblation it is said—"In Vaiśvānara (fire) offer this oblation, a thousandfold hundred streamed spring, it supports our father, grandfathers, it being itself fat supports our great grand-fathers.'"[79] There are numerous other hymns of similar import in the Atharvaveda, which leave no room for doubt that the worship of ancestors was deep-rooted and that offering to the fathers was prescribed.[80]

From the study it can be concluded that the Atharvaveda offers the prayers, means of defence against the ills of life and present the auspicous blessings pronounced at the sacramental points in the life of the individual—from conception to death. It not only deals with lofty claims and powers of hierarchy—in different Āśramas and Varṇas—but also gives rules regulating the lives of public in general. We bear the benedictive charm over the expectant mother, blessings on the new born infant and his different saṁskāras ; thereafter his recognition, duties and responsibilities at different stages of life. Although the Atharvaveda, cannot profess to be legal treatise on Dharma yet undoubtedly it gives us a glimpse into the legal literature (dharma), more narrowly that part of it which deals with the mutual rights and obligation of the men—the Vyavahāra chapter of legal sūtras and śāstras and establish clearly that the seeds of legal concepts are found scattered all over the Atharvaveda.

75. AV. XVIII, 2-34.
76. Ibid., XVIII, 1.54.
77. Ibid., XVIII, 2,7; RV, X, 14, 16.
78. AV. XI, 1,19.
79. Ibid., XVIII, 4.35.
80. Ibid., XVIII, 2.49. 3, 46 ect.

20

Some Semantic Development and Peculiarities in the Atharvaveda

J.L. KAMBOJ

[Full of examples from the *Atharvaveda*, the article presents a scholarly survey of semantic development of the language of the Vedas—i. e. from the *Ṛgveda* to the *Atharvaveda*. The author has shown this sort of linguistic development on the basis of metaphor, metonymy, popular etymology, ellipsis and *euphemism*. The author of the article, on the basis of sense-development of several words found both in the *Ṛgveda* and the *Atharvaveda*, has arrived at a very significant conclusion that though the *Atharvaveda* may have social and religious ideas, older than those of the *Ṛgveda*, but the semantic study of this Veda shows it to be linguistically later than the *Ṛgveda*. Ed.]

In the present paper we have concentrated on the sense developments based on metaphor, metonymy, popular etymology, ellipsis and euphemism. Taking the norms generally from the *Ṛgveda* and following the method of comparison we have tried to trace the sense developments in the *Atharvaveda*, and pursued them to the later *Saṁhitās* and other Sanskrit literature, wherever necessary.

Metaphorical Sense-developments :

The word *kakud* originally means 'hump of bull'. Metaphorically it came to mean' 'peak of mountain'. It is interesting to note that a mountain in the Himalayas is named *Tri-kakud*, e.g. *varṣiṣṭhaḥ parvatānāṁ trikakun nāma te pitā* (*AV*. IV. 9.8).

It also came to be used in the sense 'head, chief.' For example:—*samrāḍ asy asurāṇāṁ kakun manuṣyāṇāṁ* (*AV.* VI. 87.3); *varṣman rāṣṭrasya kakudi śrayasva* (*AV.* III. 4.2); *brahmaṇaḥ kakudād adhi* (*AV.* X. 10.19).

śṛṅga primarily means 'horn'. Besides its original sense the word is used in metaphorical senses in the *Atharvaveda*. For example, it is used for the 'sharp flames' of fire as-*śiśīte śṛṅge vakṣobhyo vinikṣe* (*AV.* VIII. 3.24); *ye te śṛṅge ajare jātavedaḥ* (*AV.* 3.25).

The word *ajagara* which originally means 'goat-swallower' and is generally used in the sense of 'a large serpent' is met with in the sense of 'a rivulet of rainy water' which resembles a large serpent in motion, e.g. *saṁ vo 'vantu sudānava utsā ajagarā uta* (*AV.* VI. 15.7), Sāyaṇa has explained the word *ajagara* with the phrase *ajagarasamānākārāḥ*.

The word *ahi* 'serpent' as in the *Ṛgveda* so in the *Atharvaveda* is metaphorically used in the sense of '*Vṛtra*'. For example-*yeno-dyato-vajro 'abhyāyatā-him* (*AV.* IV 24.6).

The word *mūla* 'root of tree plant, etc.' is met in metaphorical senses in the *Atharvaveda*, e.g. *yaḥ kṛtyākṛn mūlakṛt yātudhānaḥ* (*AV.* IV. 28.6). Similarly *phala* 'fruit of tree' is also used in metaphorical senses, e.g. *akṣāh phalavatīm dyuvaṁ datta* (*AV.* VII. 52.9). The word *śākhā* 'branch of tree' is metaphorically used in the sense branches of hand, i.e. fingers',e.g. *hastābhyāṁ daśa-śākhābhyām* (*AV.* IV. 13.7).

madhu orignally means 'honey', but it is metaphorically used for 'milk' also. For example:—*bibhratīḥ somyaṁ madhu* (*AV.* III. 14.3). '(The cows) carrying milk fit to be mixed with *soma*.' *madhu cāru gavyam* (*AV.* II. 13.1). It is very frequently used in the sense '*soma*' also. For example—*indrāya sicyate madhu*[1] (*RV.* IX. 39.5). *samadaḥ su madhu madhunābhi yodhīḥ* (*AV.* V. 2.3).

payas is derived from *pā* 'to drink' and, therefore, originally has the sense 'any kind of drink, draught, water or milk'. In the *Atharvaveda* it is metaphorically used in the sense of 'essence', desired object'.. For example;—*payasvatīr oṣadhayaḥ*

1. *madhusadṛśaḥ somaḥ*—Sāyaṇa.

payasvan māmakaṁ vacaḥ (*AV.* III. 24.1). *sā naḥ sīte payasā 'bhyāvavṛtsva* (*AV.* III. 17.9).

The word *rasa* originally means 'sap' but metaphorically it is used for 'blood, essence, etc.' For example:—*yā rasasya harаṇāya jātaṁ ārebhe, tokam attu sā* (*AV.* I. 28.3) *arasas ta iṣo śalyo 'tho te arasaṁ viṣam, utārasasya vṛkṣaya dhanuṣ ṭe arāsārasam* (*AV.* IV. 6.6) *apāṁ rasaḥ prathamajaḥ* (*AV.* IV. 4.5).

The word *haṁsa* 'swan' as in the *Ṛgveda* so in the *Atharvaveda* is metaphorically used for 'the sun', e.g. *harer haṁsasya patataḥ svargam* (*AV.* XIII. 3. 14). Similarly the word *śyena* 'a white bird, hawk' is used in the sense 'the sun'. For example—*ati dhanvāny aty apas tatarda śyeno nṛcakṣā avasānadarśaḥ* (*AV.* VII. 42.1). *śyeno nṛcakṣā divyaḥ suparṇaḥ* (*AV*, VII. 42.2). The word *Suparṇa* 'possessed of beautiful plumage' when used as a substantive, has many a time the metaphorical sense 'the sun'. For example—*uccā patantam aruṇam suparṇam madhye divas taraṇiṁ bhrājamānam* (*AV.* XIII. 2.36). *divas pṛṣthe dhāvamānaṁ suparṇam adityāḥ putram* (*AV.* XIII, 2.37). *nāke suparṇam upa yat patantam* (*AV.* XVIII. 3.66). The word *anaḍuh* 'bull' is used metaphorically in the sense 'the sun'. e.g. *anaḍvān dādhāra prithivīm uta-dyām* (*AV.* IV. 11.1).

pakṣa originally means 'feather, pinion'. But in the *Ṛgveda* itself it is met in the metaphorical sense of 'the flank or side or the half of anything'. In the *Atharvaveda*, besides its original sense, it is used in the sense of 'the side or wing of anything', e.g. *bṛhad anyataḥ pakṣa āsīd rathantaram anyataḥ* (*AV.* XIII. 3.12). *chandāṁsi pakṣau mukham asya satyam* (*AV.* IV. 34.1). It is also used in the sense of 'a side or wing of a building', e.g. *pakṣāṇāṁ viśvavāre te naddhāni vi cṛtāmasi* (*AV.* IX. 3.4).

In the beginning both the speaker and the listener are conscious of the metaphorical use of the word, but with the lapse of time the use becomes so common that it loses its metaphorical value and the metaphorical sense is taken as the original one. Thus a permanent change of meaning takes place which gives rise to polysemy. Thus we see that the metaphorical senses of the word *pakṣa, śṛṅga, madhu, kakud, haṁsa, śyena, phala, mūla, śākhā*, etc., in due course, became permanent and gave rise to polysemy.

Metonymical Sense-developments :

Like metaphorical sense-changes we find metonymic sense-developments in the *Atharvaveda.* The difference between metaphor and metonymy is that while metaphor discovers new relations between senses, metonymy arises between words already related to each other on the basis other than similarity. If two parts of our body or any other thing are related to each other, or are contiguous to each other, and there is no sharp boundary between the two the name of one may be extended to the other, or a complete shift may take place. C.D. Buck has stated this fact in the following words : "There is a frequent shift of application between words for parts of the body that are adjacent, of similar relative position, associated in function, or through common figurative uses with reference to the emotions."[2]

The sense development of the words *dos*, *hasta* and *pāṇi* provide a good example of metonymy in the *Atharvaveda*. The word *dos* or *doṣan* in later Sanskrit literature is used in the sense of 'fore-arm, arm', e.g. *tam upādravad udyamya dakṣiṇaṁ dor niśācaraḥ* (*Raghu.* XV. 23). But its cognate Persian *doś* has the meaning 'shoulder'. This shows that in the Indo-Iranian period the word meant either 'upper arm' or 'shoulder' and a metonymical change took place afterwards, either on the Indian side or on that of the Iranian. Perhaps it took place on the Indian because in the *Atharvaveda* we find the word used in the sense of 'shoulder', e.g. *mitraś ca varuṇaś cāṁsau tvaṣṭa cāryamā ca doṣaṇī mahādevo bāhū* (*AV.* IX. 12.7). In this verse *doṣan* has been mentioned between *aṁsa* 'the upper part of the shoulder, the region of collar bone', and *bāhu* 'arm'. This situation of *dos* or *doṣan* becomes clearer in this verse—*yau te bāhū ye doṣaṇī yāv aṁsau yā ca te kakut* (*AV*, X. 9.19). Here the poet starts from arms or fore-legs (*bāhū*), then he mentions shoulders (*doṣaṇī*), the upper parts of shoulders (*aṁsau*) and after that he comes to hump (*kakud*). From this it becomes quite clear that *dos* or *doṣan* is a part of body other than *bāhu* and its

2. *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*, p. 197.

situation is between *bāhu* and *aṁsa*. The following verse also supports this conclusion—*mama tvā doṣaṇiśrisaṃ kṛnomi, hṛdaya-śriṣam* (*AV*. VI. 9.2). 'I embrace you to my neck, I embrace you to my heart'.

The word *hasta* primarily means 'fore-arm'. It is borne out by the fact that *hasta*, when used as 'a measurement of length', is equal to 24 *aṅgulas* or 2 *vitastis Pāṇi*, on the other hand, is used for that part of *hasta* which begins with the wrist (*maṇi bandha*) and ends with the fingers. It is interesting to note that *hasta* and *pāṇi* have been used as contrasting terms in the *Ṛgveda*—*tāv aśvinā bhadrahastā supāṇī ā dhāvtaṁ madhunā pṛṅktam apsu* (*RV* I. 109.4) Sāyaṇa while commenting have on *hasta* and *pāṇi* says—*bhadrahastā śobhanadordaṇḍau... maṇibandhād ūrdhvabhāgaḥ pāṇiḥ*. These senses of the words *hasta* and *pāṇi* are met with in the *Atharvaveda* also. For example—*brahmā ced hastam agrahīt sa eva patir ekadhā* (*AV*. V. 17.8); *ayam me hasta bhagavān ayam me bhagavattarah* (*AV*. IV. 13.6); *yakṣmaṁ pāṇibhyām aṅgulibhyo nakhebhyo vi vṛhāmi te* (*AV*. II. 33.6). In the later literature *hasta* and *pāṇi* became synonymous terms. Following example from the *Rāmāyaṇa* will suffice :

rocate ydi me sakhyaṁ bāhur eṣa prasāritaḥ,
gṛhyatāṁ pāṇinā pāṇiḥ maryādā badhyatāṁ dhruvā.
etat tu vacanaṁ śrutvā sugrīvasya subhāṣitam,
saṁprahṛṣṭamanāḥ hastaṁ pīḍayāmāsa pāṇinā.

Rām. IV. 5. 11-12.

A product or things made of a particular substance are generally named as their original source in the *Ṛgveda*, as well as the *Atharvaveda*. The word *go* 'cow', for instance, is used in the senses of 'milk' (*RV*. V. 37.4), 'beaf' (*RV*. X 16.7), 'Ox's hide' (*RV*. X. 94.9), 'leather-strap' (*RV*. VI. 75.11), etc. *avi* is used in the sense of 'wool, fleece' (*RV*. IX. 107.2). *aśman* 'rock, stone' is used in the sense of 'thunder-bolt (*RV*. I. 121.9), etc. Sāyaṇa describes this phenomenon with the words—*vikāre prakṛtiśabdaḥ*. Yāska states the same fact in the grammatical language like this:—

"The word *go*, when used in the sense of 'milk, etc.', should be taken as a secondary form with zero-derivative suffix"

(*athāpy asyāṁ tāddhitena kṛtsnavan nigamā bhavanti-Nir* II.5). The *Atharvaveda* is full of this type of developments. Some examples are given below:

The word *dṛṣad* primarily means 'stone', but metonymically it came to mean 'a thunder-bolt', e.g. *indrasya yā mahī dṛṣat* (*AV*.II. 31.1).

The original sense of the word *kaṁsa* is 'bell-metal, white copper'. It was used for making vessels, especially the drinking ones. These vessels also are called *kaṁsa*. For example: *Śataṁ kaṁsāḥ Śataṁ dogdhāraḥ śataṁ goptāro adhi pṛṣṭhe asyāḥ* (*AV*. X. 10.5). 'These is a hundred vessels, hundred milking men and a hundred keepers on the back of this (cow).'

It is interesting to note that *śṛṅga* 'horn' in the *Atharvaveda*, like English, is used in the metonymical sense of 'a musical instrument'. For example—*ye pūrva vadhvo yanti haste śṛṅgāṇi bibhrataḥ* (*AV*. VIII. 6.14), Sāyaṇa has explained this word as—*śṛṅgāṇi viṣāṇāni vādanārthāni* (*pānārthāni vā*).

carman 'skin, hide' is used in the sense of 'seat or *āsana* made of skin', e.g. *ulūkhale musale yaś ca carmaṇi yo vā śūrpe taṇḍulaḥ kaṇaḥ* (*AV*. X. 9.26).

In the Atharvanic rites *maṇis* 'amulets' have a very important place. These amulets were made of wood of trees, generally of *aśvattha*, *parṇa* (*palāśa*), or *hiraṇya* 'gold' or *śaṅkha* 'conch-shell'. These amulets are named as the substance which they are made of. When made of wood they are named *vanaspati* also, e.g. *atho enaṁ vanaspate jīvānāṁ lokam unnaya* (AV. II, 9.1). A chariot is also called *vanaspati* as it is made of the wood of tree, e.g. *vanaspate vīḍvaṅgo hi bhūyā asmatsakhā prataraṇaḥ suvīraḥ* (*AV*. VI. 125.1). A *maṇi* made of *aśvattha* tree is named *aśvattha*, e.g. *tān aśvattha niḥ śṛṇīhi śatrūn vaibādhadodhataḥ* (*AV*. III. 6-2). An amulet made of a leaf or wood of *parṇa* (*palāśa*) tree is addressed as *parṇa*, e.g. *upastīn parṇa mahyaṁ tvaṃ sarvān kṛṇv abhito janān* (*AV*. III 5.6). Similarly the amulets made of *śaṅkha* 'conch-shell' and *hiraṇya* 'gold' are called *śaṅkha* and *hiraṇya*' respectively. e.g. *sa no hiraṇyajāḥ śaṅkha ayuspratarano maṇiḥ* (*AV*. IV. 10.4.); *yad ā badhnan dākṣāyaṇa hiraṇyaṃ śatānīkāya sumanasyamānāḥ* (*AV* I. 35.1).

Oṣadhi in the *Ṛgveda* and the *Atharvaveda* occurs in the

sense of 'plants, herbs, barley and rice crops, etc.' But in the latter Veda it is also used in the sense of the medicines prepared from these plants. In one hymn *lākṣā* 'lac' which is a fluid or essence of a tree, is addressed as *oṣadhi*, when used as a medicine—*chinnaṁ saṁ dhehy oṣadhi* (*AV.* IV. 12.5).

The words *śarad, varṣa, himā, samā* etc. which in later Sanskrit literature metonymically came to be used in the sense of 'year' occur in the *Ṛgveda* and the *Atharvaveda* in their original sense of particular seasons, though Sāyaṇa and other scholiasts have rendered them by the word *saṁvatsara* 'year'. Some examples are as under :—*śataṁ jīva śarado vardhamānaḥ śataṁ hemantāṅ chatam u vasantān* (*AV.* III. 11.4); *śarade tvā hemantāya vasantāya grīṣmāya pari dadmasi varṣāṇi tubhyaṁ syonāni yeṣu vardhanta oṣadhīḥ* (*AV.* VIII. 2.22). *samās tvāgna ṛtavo vardhayantu, saṁvatsarā ṛṣayo yāni satyā* (*AV.* II. 6.1). In the last example *samāḥ* is qualified by *ṛtavah* and it contrasts with *saṁvatsarāḥ*, which clearly shows that the wood *samā* is used in the sense of 'summer season'. Similarly *varṣa* occurs in the sense of 'rain' and 'rainy' season. For example—*varṣeṇa bhūmiḥ pṛthivi vṛtāvṛtā* (*AV.* XII. 1.52). *tvayā sṛṣṭam bahulam aitu varṣam* (*AV.* IV 15.6). *varṣāṇi tubhyam syonāni yeṣu vardhanta oṣadhīḥ* (*AV.* VIII. 2.22). The word *vārṣika* is used in the sense 'growing in rainy season, e.g. *uto kṛtyākṛtaḥ prajām naḍam ivā cchindhi vārṣikam* (*AV.* IV. 19.1).

Popular Etymology :

Words in a language tend to lose their transparency and become more and more opaque, as the time passes on. A general tendency of the speakers of the language is to remotivate the words which have undergone such opaqueness or become unmotivated. For the acquisition of morphological and semantic motivation popular etymology is of great help. This type of motivation psychological rather than historical is based on the associations of sound and sense. When a word is wrongly connected with another term, to which it has a phonetic similarity, popular etymology comes to play its role. A large number of etymological speculations have been made here and there in the *Atharvaveda*. Many of them are proper

etymologies which others fall in the category of popular etymology. A few examples are given below :

The word *āpas* 'waters' is traced to √*āp* 'to attain' in the following verse :—

yat preṣitā varuṇenācchībhaṁ samavalgata.
tad āpnod indro yatīs tasmād āpo anu ṣṭhana. *AV.* III 2

The word *āp* 'water' actually has nothing to do with the root √*āp*, because in other languages of the Indo-European family we find its cognates—Lat. *aqua*; Goth. *ahva* 'a river', Old G. *aha* and *affa* at the end of compounds.

The word *udaka* can clearly be derived from the root √*uḍ* 'to wet', but in the *Atharvaveda* it is derived in a very fanciful manner—

eko vo devo 'pyatiṣthat syandamānā yathāvaśam,
udānisur mahīr iti tasmād udakam ucyate. *AV.* III 13.4.

Here *udaka* is clearly traced to the root √*an* 'to breathe' with the prefix *ud*, which is not tenable.

The etymology of *havas* 'heat, anger' is hinted from the root √*hṛ* 'to carry away' in the words—*agne yat te haras tena taṁ prati hara* (*AV.* II. 19.20). Here the root √*hṛ* is wrongly connected with the word *havas*. In other Indo-European languages we have such cognate terms as Grk. *theros* 'summer heat', PIE *gūher* 'hot'

Ellipsis or Shortening :

Sometimes it happens that a significant element or elements of an expression are dropped out in the course of linguistic development. The remaining portion of such an expression becomes semantically identical with the whole of it. Here it is to be borne in mind that the portion which remains after omission is always formally and factually identical with the previously existing word but the words are not always identified by linguistic feeling. From a strictly genetic point of view the result of the shortening is a new word. Any expression, in which shortening or ellipsis takes place, is always a binary combination and can be divided into a head-word and

a qualifier. For example in the impression *kṛṣṇagauḥ gauḥ* is the head-word and *kṛṣṇā* is the qualifier. When no specific factors are involved the natural way of shortening of a binary expression is that the qualifier is omitted and the head-word is retained. For example when we talk of *kṛṣṇā gauḥ* and there is no other type of cow present in the context, it is sufficient to say *gauḥ* only, and there is no need of qualifying it with the word *kṛṣṇā gauḥ* alone will represent the whole expression. On the other hand if we talk of cows of many colours such as *kṛṣṇā gauḥ, kapilā gauḥ, arjunī gauḥ*, etc. in a particular context it is of no use to repeat the word *gauḥ* again and again. To say *kṛṣṇā, kapilā, arjunī*, etc. will do. In such cases the head-word will be dropped and the qualifiers will be retained. The elliptical words thus used attain a permanent sense in due course of time. The examples of the expressions where a head-word is retained are not many in the *Atharvaveda*, but the expressions where the qualifier has become a substantive are large in number. Some examples are given below :—

The word *bhakṣa* is derived from the root √*bhakṣ* 'to eat, drink' (a secondary root derived from √*bhaj* 'to partake of, enjoy') and primarily means drink, food. In the priestly society of the Vedic Aryans this word was generally used for the drink of *soma*. For example : *vivyaktha mahinā vṛṣan bhakṣaṁ somasya jāgṛve* (*RV*. VIII. 92.23) : *dadhāmi te mādhuno bhakṣam agre* (*RV*. VIII. 100.2) ; *Somasyeva maujavatasya bhakṣaḥ* (*RV*. X. 34.1) ; *madhoh saṁbhaktā amṛtasya bhakṣaḥ* (*AV*. VIII 7.12) ; *Somasya bhakṣam avṛṇīt śakraḥ* (*AV*. IX. 4.5). Thus, there is a large number of examples in these two Vedas where the word *bhakṣa* is qualified by the words *madhunaḥ, somasya, amṛtasya* or some other synonym of *soma*. As the word *bhakṣa* came to be used in a limited society of the priests in the sense of '*soma* drink', no need was felt to repeat the qualifier *soma*, etc. with it, and the word *bhakṣa* came to express the entire sense '*soma*—drink'. For example : *enot tubhyaṁ ratholha bhakṣaiḥ* (*RV*. X. 148.3) ; *prasūto bhakṣam akaram carāv api* (*RV*. X. 167.4) ; *tasmin kṛṇoti sukṛtasya bhakṣam* (*AV*. XVIII. 3.54).

The word *candra* is derived from √*cand* (< √*ścand*) 'to be

shining, be bright'. Therefore, it primarily means 'glittering shining'.[3] In the *Ṛgveda* it is used as an adjective very frequently, e.g. of waters—*yaś cāpaś candrā bṛhatīr jajāna* (*RV.* X. 121.9). It is used as an adjective of light—*uṣa ā bhāhi bhānunā candreṇa duhitar divaḥ* (*RV.* I. 48.9) ; *soma* drops—*tava pra yanti śatpata kṣayaṁ candrāsa indavaḥ* (*RV.* III. 40.4) ; of fire *ye agne candra te giraḥ* (*RV.* V. 10.4), etc. *candra* is compounded with *ratha* as many as four times, the whole expression having the sense 'possessed of brilliant carriage', e.g. *vāyav ā candreṇa rathana yāhi sutasya pītaye* (*RV.* IV. 48.8), *candra* is compounded to *mās* 'moon' as *candramās* 'the shining moon' and occurs as many as seven times in the *Ṛgveda.* The adj. *candra* with the passage of time came to mean 'the moon' through the process of ellipsis. It occurs in this sense first of all in the *Atharvaveda,* and here its us in the previous sense is reduced to the minimum. The following examples are worth noticing—*yathā sūryaś ca candraś ca na bibhīto na riṣyataḥ* (*AV.* II. 15.3) ; *candra yat te tapah* (*AV.* II. 22.1) ; *tad ṛtaṁ ca satyaṁ ca sūryaś ca candraś ca naksatrāṇi cānuvyacalan* (*AV.* XV. 6.5) ; *somas tvā pātu oṣadhibhir nakṣatraiḥ pātu sūryaḥ, mādbhyas tvā candro vṛtrahā* (*AV.* XIX. 27.2) ; *agniḥ prāṇānt saṁ dadhāti candraḥ prāṇena saṁhitaḥ* (*AV.* III. 31.6) ; *diśo dhenavaś tāsāṁ candro vatsaḥ* (*AV.* IV. 39.8).

The word *candra* is also used as an adjective of *hiraṇya* 'gold' in the *Ṛgveda.* e.g. *dakṣiṇā candram uta yad dhiranyam* (*RV.* X. 107.7). 'Guerdon bestows, moreover, gold that glitters.' Through shortening the word came to mean 'gold also, e.g. *candram iva surucaṁ hvāra ā dadhuḥ* (*RV.* II 2.4) ; *tat tvā candraṁ varcasā saṁ sṛjaty āyuṣmān bhavati yo bībharti* (*AV.* XIX. 26.2).

pāvaka primarily means 'purifier, pure'. It has been used as an adj. of Sarasvati, āpas, maruts, Soma, Varuṇa etc. For example –*pāvakā naḥ sarasvatī . . . yajñaṁ vaṣṭu dhiyāvasuḥ* *RV.* I. 3.10); *pāvakā tā āpo devīr iha mām avantu* (*RV.* VIII 49.2); *śucī vo havyā marutaḥ . . . śucijanmānaḥ śucayaḥ*

3. Cf Grk. *kandaros* 'burning charcoal', Lat. *candere* 'to shine', Eng. *candid* 'bright, shining', etc,

pāvakāḥ (*RV*. VII. 56.12) ; *yenā pāvaka cakṣasā bhuraṇyataṁ janāṁ anu, tvaṁ varuṇa paśyasi* (*AV*. XIII. 2.21) ; *ghṛtaścutaḥ śucayo yāḥ pāvakās tā na āpaḥ śaṁ syonā bhavantu* (*AV*. I. 33.4). The word came to be associated with Agni more frequently. For example :--*evā no agne samidhā vṛdhāno revat pāvaka śravase vi bhāhi* (*RV*. I. 95.11) ; *śuciḥ pāvaka vandyo 'gne bṛhad vi r ccase* (*RV*. II. 7.4) ; *Samidhyamāno adhvare 'gniḥ pāvak īḍyaḥ* (*RV*. III. 27.4) ; *agnī rakṣāṁsi sedhati śukraśocir amaṛtyaḥ, śuciḥ pāvaka īḍyaḥ* (*AV*. VIII. 3.26). Later the adj. *pāvaka* was substituted for the whole expression *pāvakaḥ agnih* and the term became a synonym of fire. For example :—*sa naḥ pāvaka draviṇe dadhātu* (*AV*. VI. 47.1) ; *vaiśvadevīṁ varcasa ā rabhadhvaṁ bhavantaḥ śucayaḥ pāvakāḥ*. (*AV*. XII. 2.28).

Śakra 'mighty', *maghavan* 'bountiful', *sayaka* 'piercer', *babhru* 'brown', *śukra* 'shining', *droṇa* 'made of wood', are such words as have been used primarily as adjectives, but with the passage of time attained the sense of substantives.

In the *Rgveda* the word *mṛga* is used in the generic sense of 'wild beast'.[4] i.e. it could be applied to any individual of a larger group of forest animals which wandered on the earth, or lived in water, or could fly in the sky. When a particular wild creature was intended to be mentioned, the word *mṛga* was qualified by a particular adjective. For example, when fierce animals such as lion, tiger, etc. were mentioned, the qualifyng adj. *bhīma* was used, e.g. *mṛgo na bhīmaḥ kucaro giriṣṭhāḥ* (*RV*. I. 154.2). Similarly the words *ugra* (*RV*. II. 33.11) has been used as an adjective of *mṛga*, to denote the fierceful animal. To denote elephant the adj. *hastin* 'possessed of hands' is used to qualify *mṛga*, e.g. *mṛgā iva hastinaḥ khādathā vanā* (*RV*. V. 64.7). The word *vāraṇa* 'formidable' is also used to qualify *mṛga* to denote the sense of elephant (*RV*. VIII. 33.8). Many a time the word *mṛga* is qualified by the adj. *mahiṣa* 'powerful' and the entire phrase gives the sense of 'buffalo', e.g. *mahiṣam mṛgam* (*RV*. VIII. 69.15). The word *mṛga* when qualified by the adjectives *harita* 'tawny' and *pulvagha* 'much-eater, glutton' came to denote

---

4. Cf. Macdonell and Keith, *Vedic Index*, II. 171.

the sense of 'ape, monkey' (*RV.* X. 86.3, 22). Similarly the adjectives *śveta* 'white, and *tuviṣmat* 'strong' also have been used to denote some species (*RV.* VII. 87.6). In one of the verses of the *Atharvaveda* the word *mṛga* is qualified by the adj. *sūkara* and the entire expression implies, the animal that makes the sound *sū* (*AV.* XII. 1.48). To denote the sense of bird *mṛga* in qualified by the word *pataru* 'one that flies, e.g. *parṇā mṛgasya pataror ivārabhe* (*RV.* I. 182.7).[5] We also meet with expression *mṛga apyah* (*RV.* I. 146.5) where the sense is 'aquatic animal'.

From the above discussion it is quite clear that *mṛga* in the early Vedic literature was used in the sense of 'wild beast' in general, and when a particular species of animals was intended to be mentioned, it was qualified by such adjectives as *hastin*, *vāraṇa*, *mahiṣa*. *bhīma*, *pataru*, *apya sūkara*, etc. As time passed on, most of these adjectives as such *hastin*, *vāraṇa*, *mahiṣa*, *śūkara*, which qualified the word *mṛga*, became independent nouns through the process of ellipsis.

In the *Atharvaveda* the word *mṛga* is frequently qualified by the word *āraṇya* 'of forest' e.g. *yathā mṛgāḥ saṃvijanta āraṇyaḥ puruṣād adhi* (*AV.* V. 21.4). It shows that the associative field of *mṛga* at that time had generally been reduced to forest beasts, and it was no more used in the sense of 'flying beast' or 'aquatic animal'. Therefore, by dropping the qualifier *āraṇya*, *mṛga* came to mean 'wild beast' only, perhaps, first of all in the society of hunters. Here it is interesting to note that in another dialect of the Indo-Iranian language, i.e. Avestan the cognate of Vedic *pataru mṛga* 'flying beast' was reduced to (*merega*) 'bird', Persian *murgh* 'bird', which was later on borrowed in the Indo. Aryan languages as *murgā* 'cock'.

Euphamistic sense-developments:

Taboo plays an important role in the change of meaning. It imposes a ban not only on certain persons, animals and things, but also on their names. In most of the cases the tabooed

5. According to Prof. Roth the word *mṛga* occurring in *RV.* I 145.4 and VII. 87.6 also has the sense of 'bird'—Macdonell and Keith, *Vedic Index*, II. 171.

word is abandoned and a harmless substitute, a euphamism, is introduced to fill the gap. Some euphamistic usages in the *Atharvaveda* are given below :—

Snake is a very dreadful and dangerous animal. As today, so in the age of the *Atharvaveda*, the mention of its name was generally avoided. Thus we find the expression *datvatī rajju* used in its place. For example—*pareṇa datvatī rajjuḥ pareṇāgh-āyur arṣatu* (*AV*. IV. 3.2; XIX. 47.7).

In *taskara* the first component *tas* (=*tad*) is euphamistically used for such heinous actions as theft, robbery, etc. So the word *taskara* is used in the sense of 'thief, robber'. For example: *pareṇaitu pathā vṛkaḥ parameṇota taskaraḥ* (*AV*. IV. 3.2); *paramebhiḥ pathibhiḥ steno dhāvatu taskaraḥ* (*AV*. XIX. 47.7).

The word *yākṣman* as in the *Ṛgveda*, so in the *Atharvaveda*, has been very frequently used in the sense of 'a disease of consumptuous nature'. The word seems to be derived from the root √*yaj* 'to worship, honour, adore'. Here the word *yakṣman* seems to be a euphamistic usage as *śītalā* in later Sanskrit literature.

The word *aghnya* 'not to be killed' has been used in the *Rg. veda* as well as the *Atharvaveda* as an adj. of *go*, *dhenu*, etc. or as a substantive. But in the *Atharvaveda* at two places, at least, it occurs in the euphamistic sense. In the following verse *aghnyā* is used for a cow which is being actually killed----

bālās te prokṣaṇīḥ santu jihvā saṁ mārṣṭv aghnye,
śuddha tvaṁ yajñiyā bhūtvā divam prehi śataudane.
(*AV*. X. 9.3).

In another verse a wife, who is sitting in the funeral-pyre with her husband, and is ready to burn herself with him, addressed as *aghnyā*---

prajānaty aghnye jīvalokaṁ devānāṁ panthām anusoṁcarantī,
ayaṁ te gopatis taṁ jusasva svargamlokam adhi rohayainam.
(*AV*. XVIII. 3.4.)

Conclusion:---

The *Atharvaveda* may contain social and religious ideas, older than those of the *Ṛgveda,* but the semantic study of this Veda shows it to be linguistically later than the *Ṛgveda* and earlier than the *Vājasneyī* and other *Saṁhitās.* A thorough semantic study of this Veda may bring to light numerous valuable facts, that may be very helpful in the exegetical social religious and historical studies of the Vedas.

21

The Etymologies in the Atharvaveda

—(MRS.) NAGRIS VERMA

[The article discusses in detail the nature, definition and classification of etymology. It also describes in brief the history of Sanskrit etymology. So far as the etymology in the Atharvaveda is concerned, the author of the article has based her study on thirteen specific cases and some five stray examples. Though the Atharvaveda belongs to the earlier periods in Sanskrit literature, yet the article concludes that the etymologies in this Veda are more direct and linguistically profound in comparison to those found in the Brahmanical texts. The gensis of the profundity has been traced to the Atharvaveda (for that matter Vedic) seers' love for alliteration and poetry. Ed].

Introduction : The study of the Atharvaveda has gained importance and momentum in the east as well as the west in the recent past. Vedic literature is being studied in the west for the past two centuries. Dr. Roth and his followers were against the reliance being put on the commentaries of the great Indian commentators, like Sāyaṇa and others. They thought of their own linguistic interpretation as perfect and infallible. To them, the key to success in the field of Vedic studies was nothing but the liguistic break up of the Vedic language. No doubt, for seeking the new frontiers in the field of research, one has to ignore the tradition. But, at the same time we cannot ignore the fact that the language, as a whole, is nothing

but a carrier of the tradition and culture. Language is the most appropriate medium through which an individual gives vent to his inner feelings. He tries to give form to his ideas with the help of the proper combintaion of the words and the meanings, united as the two factors are.[1]

The Atharvaveda represents the best specimen of the Vedic literature, when studied from linguistic as well as literary point of view. As in the other three Vedas, we meet with a few etymologies in the Atharvaveda also. The etymologies in the Vedas record a remarkable period of transition, in which the science of etymology was in some stages of development. An impact of the etymologies of all the four Vedas, shows that the Vedic seers were much fond of alliteration. They had a predilection for poetic expression and enjoyed the figures of speech as well, thus making their etymological efforts more effective. It was more co-incidence that their poetic and alliterative expressions could give rise to the quest of linguistic study. From a bird's eye-view of the etymologies of the Vedas, it may well be observed that the origin of the etymology goes back to the Ṛgveda, which is considered to be the oldest of all the four Vedas. No doubt the seeds of etymology are sprouted in the whole of the Vedic literature; these seeds were, in fact, sown during the Ṛgvedic era itself. The science of etymology, even in its initial stages, does not seem to be primitive.

The etymologies in the Atharvaveda, at times, appear more appropriate than many of the etymologies even in the Brāhmaṇas. In certain contexts, the impact of Atharvavedic etymologies, is very explicitly, seen in the etymologies of the Brāhmaṇas also. Such an impact very well shows that the etymology had its genesis in the Ṛgveda and got developed till the age of the Atharvaveda.

The Concept of the term etymology : It is desirable to understand and illustrate the concept of etymology itself before undertaking a study of the etymologies in the Atharvaveda.

---

1. *Vāgarthāviva sampriktau vāgartha pratipattaye.*
jagatah pitarau vande pārvatī-parmeśvarau. —Raghu. I, 1.

Etymology is that part of linguistic which deals with the origin and derivation of words with a proper understanding. Various scholars have maintained their independent opinions and divergent views regarding the definition of the term 'etymology'. Relating to its genesis in ancient Greek literature, as many linguists have done, Dr. Sidheswar Varma[2] and Grollier[3] being prominent amongst them. We come to discover that the study of etymology began only as a branch of philosophy. Though it is explained in a simple way *etumos* (true) and *logos* (account), yet its philosophical side cannot be overlooked, as is evinced forth by Greek Stoic scholars that the etymological aspect of a word would explain the essence of things and ideas represented by the words.[4] The word 'etymology' has been briefly defined in the The Oxford Dictionary of English Etymology, edited by C.T. Onions, as, 'the origin, formation and development of a word.' It is explained in the Encyclopaedia Britanica as 'that part of linguistics, which deals with the origin or derivation of words',[5] whereas Collier's Encyclopaedia explains it as 'the science of truth'.[6] Rogar Bacon also in his *compendium studi*, defines the word 'etymology' as 'the tale of truth',[7] as it provides the reader with the scientific knowledge regarding a particular language. According to an annonymous Greek writer of unknown date 'etymology is an unfolding of words' whereby the truth is made clear.[8] All these views seem to be arbitrary as these consider only the meaning part of the word and ignore the formative aspect of it. In view of Louis H. Gray, the etymology of a word is essentially its history.[9] But along with the tracing of

---

2. The Etymologies of Yāska—Dr. S. Varma page 1.
3. Grollier's Encyclopaedia—Volume VII, page 119.
4. The Etymolog es of Yāska—Dr. S. Varma page. 1.
5. Encyclopaedia Britanica—Volume VIII, page 970.
6. Collier's Encyclopaedia—Volume VII, page 463.
7. Rogar Bacon : Compendium Study—Chapter 7—quoted by Max Muller in the 'Lectures on the science of Language' Volume II, page 326.
8. Gray Louis H. 'Foundation of Language'—page 278.
9. Ibid., page 277.

the history, its scientfic nature should also be taken into account. Sir Moniar Williams explains the word *nirukti*, the Sanskrit equivalent of *etymology*, as 'an etymological interpretation of a word, an artificial explanation or derivation of a word, communication of an event, that has taken place'.[10] The later half of the definition agrees with the aforesaid points regarding 'the science of truth'; 'the tale of truth' and the rest; but the expression, an artificial explanation of a word, prove helpful in explaining or etymologising it, taking all the factors (the root, the meaning, the context and the like) into account, necessary for the right understanding of a particular word. V.S. Apte, in his dictionary, interprets the term *nirukti* as 'derivation, etymological interpretation of words;' an artificial explanation or the derivation of word;[11] which meets with the same difficulty as the difinition of Sir Monier Williams. On the other hand Hemacandra Sūri interprets the word *nirukti* as 'that part of linguistics that deals with the splitting of the words'[12], whereas Candra illustrates, it as the science that reveals the meaning of the noun different from the primary one.[13] Both the definitions suffer from in dequency. In śabdakalpadruma, the word *nirukti* is explained as "a treatise that gives a definite meaning of the Vedas and the Vedāṅgas",[14] Durgācarārya in his commentary on Nirukta interprets the terms *nirvacana* and *nirukta* as 'the statement of an indirect or remote indirect analysis of a word, the meaning of which is already stated.[15]

In the light of all these views, it can fairly be maintained that the etymology is the jurisprudence of the formation and meaning of a particular word along with its history and context, without which it seems very difficult to arrive at any definite conclusion.

---

10. Sir, Monier Williams—Sanskrit English Dictionary.
11. V. S. Apte—Sanskrit English Dictionary.
12. Hemacandra—*prastāvavstu prakaraṇam niruktam padabhañjanam.*
13. Candra—(5, 168)—*niruktir yogato namnāmnyarthatva prakalpanam.*
14. Śabdakalpadruma—*nirniścayenoktam Veda-vedāṅga-śāstra-viśeṣah.*
15. Durga—(Nirukta)—*abhihitasya arthasya parokṣavrtau atiparokṣavṛtau ca śabde niṣkṛṣya vigrhhya vacanam nirvacanam.*

The purpose of etymology - A very pertinent question comes to one's mind, as to what is the purpose of etymology ? A logical answer to this querry is that etymology is an attempt of a human being to comprehend and acquire the knowledge of all the traces of a word, its formation and meaning. When we come across with a certain word, there arises a curiosity regarding its origin in our mind, even if we are conversant with its meaning. Mere knowledge of the meaning of a particular word, cannot satisfy the quest of the seeker of the truth about a word. Such curiosity is largely responsible for the science of etymology. If it is argued that the traces of a word can be found out with the help of the grammar, then the counter-argument may be put forward that the grammar alone cannot trace out of the spirit or truth of the word, it deals only with formation-part of the word. It limits the scope of etymology to the field of morphology only and tries to find out a root element not concerning itself with ascertaining the harmony in the meaning of that root and the word. The word and its meaning are two inseparable factors which are not accounted for in grammar and which require the help of a phenomenon known as etymology. Herein lies the need of the science of etymology. In fact, the grammar, without etymological science, seems to be incompetent in tracing a word, for want of certain factors such as the history, the context, harmony in the meanings of roots and the words etc. The science of etymology, therefore, may be considered as complementary to the grammar.[16] The grammar deals only with the constitution of a word, whereas etymology deals with its spirit as well. Etymology is thus, the basis of the word analysis[17] and has its immutable place in the wider field of the science of language.

The purpose of etymology in the Atharvaveda is not different from what we have discussed in the foregoing passage. The Atharvaveda brings into its fold many factors, one of

---

16. Yāska's Nirukta—(1, 5)—*tad idam vidyā-sthānam vyakarṇasya kārtsnyam svārtha sādhakam ca,*
17. Ibid.—(I. 6)—*athāpi idamantareṇa pada vibhāgo na vidyatę.*

which is the etymology. It is understood to be a Veda that deals with magic formulae. But a close scrutiny of the Atharvaveda shows that it is a compendium of manifold subjects which are related to our religious, ethical and even political aspect of life. For the better understanding of these subjects, the Vedic seers have adopted to the method of etymology. A study of the etymologies will show that mostly these are there not to assist us that much in the search of the literal meaning of the *mantras* in question, as they are there as the means to explain the background of these *mantras* being employed in that particular context. In addition these contain portions not to be considered as parts of the etymologised words, in an ordinary and traditional sense of the term, but are important otherwise, as far as the historical or mythological aspect is concerned. Still they are interspersed in a way that one cannot separate them from the rest. Etymologies are scattered in all the Vedas and the Brāhmaṇa texts, but in the Atharvaveda the etymologies are much striking. Towards the end where the Atharvaveda deals with the sacrifices, the purpose of etymology seems to explain a particular *mantra* in such a way as to give a comprehensive view of their application and injunction in a particular rite. The Vedic seers have explained *mantras* for the purpose of convenience in their application and injunction. The explanation of the component words of *mantras* assumes the form of a phenomenon described as etymology. Thus the purpose of etymology, as far as the Atharvaveda is concerned, seems to be to elucidate the concept of a particular *mantra* by explaining the words used therein. Moreover the purpose of etymology may also be to show the semantic importance of a word as a word, not clear in its concept, may misguide the reader.[18]

The Origin of Etymology: Before we proceed with the study of the etymologies in the Atharvaveda, it is essential in accordance with the general querry, to trace the origin of the pheno-

---

18. *ekaḥ śabdaḥ samyag jñataḥ śāstrānvitaḥ suprayuktaḥ svarge loke kāmdhug bhavati.*—Mahābhāṣya—VI, 1, 84.

menon, known as etymology. What are the stages, through which the science of etymology had to pass during its transitional period before assuming the form of a science i.e. Nirukta? What are the texts, in which the seeds of etymology sprout forth for the seeker of the truth and what is its concept in those texts? Is the word *Nirukti* in its derivative and explanatory sense, available in the ancient texts? Whether or not the etymological expressions are found therein without any recognition as etymologies? Many more such questions will encourage us to probe into the older tex ts. So far the right knowledge of origin and background of etymology, it is very necessary to go back to the Vedas.

In the first instance, we shall try to analyse whether the word *nirukti* or *nirvacana* has anywhere occurred in the older texts? In what sense has it occurred if at all? Whether the seers have employed it deliberately or out of their sheer ignorance? Whether it was a natural outcome, by which the observations can be made on these lines? A glance at a few instances of the etymologies of the Atharvaveda and the other three Vedas shows that the Vedic seers were fond of alliterative expressions, along with the proper combination of the word and the meaning, and these expressions paved the way for a tendency which came to be called etymology. For instance we come across with a few terms such as *arkah* traced from *arkiṇah*[19] *yajña* form *ayajanta*[20] *yāntu* from *yātavah*[21] *grāhir jagrāha yadyetadenam*[22] *pratyañcam arkam pratyarpayitvā*[23] so on and so forth. But no such term as *nirvacana* or *nirukti* in its particular sense, occurs in any of the three Vedas namely the Ṛgveda, the Yajurveda and the Sāmaveda still the tendency of employing certain expressive terms is found. The word *nirvacana* may be traced from the components *nir* +√*vac* i.e. to speak out. And in the

19. Ṛgveda I, 7, 1.
20. Ibid., I, 164, 50.
21. Atharvaveda II, 24, 1.
22. Ibid., III, 11, 1.
23. Ibid., XII, 2, 55.

Atharvaveda the word *niravacam* but not *nirvacana* is sometimes used.[24]

The term *nirukti* is also used in Yājuṣa-Kāthaka and Maitryāṇi Saṁhitas, but in the 'sense of spoken' or 'uttered' only.[25] Its synonym *nirvacana* is used in ancient Brāhmaṇas, such as in Śāmkhyāyana Brāhmaṇa, in the same sense of 'uttered' only.[26] In the Śatapatha Brāhmaṇa of the Yajurveda also, we do not come across this term in the sense of etymology. The meaning of the word *nirvacana* 'as of the derivative explanation of the word' seems to be unknown to the Vedic seers. The *mantras* are believed to have been given the script form, after having been heard in the air. It seems to be a sheer co-incidence that these spontaneous expressions assumed the farm of etymology later on. For the first time in Vedic literature, the word *nirvacana* is used in Devatādhyāya Brāhmaṇa (which is of much later origin)[27] in the particular sense of etymology. In this book the names of the metres i.e. *gāyatrī* etc. are etymologised in third part beginning with the expression: *athāto nirvacanam.* Then with the passage of time and the spread of learning, this tendency took the form of Nirukta-Śāstra or the treatise of the science of etymology itself. Yāska and many other scholars contributed towards the propagation of this science. In the Muṇḍakopaniṣad, with reference to Aparāvidyā, Nirukta is assigned the fourth place while enumerating the Vedāṅgas.[28] It is quite appropriate as well, in so much as Nirukta is the first and the only treatise on etymology upto that date, in which the science of etymology has assumed its own shape and which shows a gateway towards the knowledge for the succeeding gen-

---

24. *niravocam aham yakṣam*—Atharvaveda V. 30, 8.
niravocam aham viṣam—Ibid., IV. 6, 4 5.
yakṣmanām sarveṣām viṣam niravocam aham tvat—Ibid., IX, 8, 10-20.
25. *tam garbhiṇya rāvā mithunaya prajanayati yanniruktam ca aniruktaṁ tan mithunam.*—Kāṭhaka Saṁhitā VI, 5.
aniruktah prātas savaḥ—Maitrāyaṇī Saṁhitā I, 11, 9.
26. *ucchair niruktam abhiṣṭuyāt prānā vai stubhonirukto hi eṣaḥ*—Sāmkhyāyana Brāhmaṇa VIII, 3.
27. Nirukta Mīmāṁsa—Shiv Narayan Shastri, p. 8.
28. Muṇḍakopaniṣad—I, 5.

erations. But as Yāska quotes very often from the Vedas, in which a number of etymological expressions are available, the Vedas may be called the fore-runner of the science of etymology. The origin of the etymology is discernible in the Ṛgveda itself but the seeds of etymology are spread all over the Vedic literature especially the Atharvaveda, wherein this science of etymology has reached the zenith. We shall confine our study in this paper to the Atharvaveda etymologies only. We shall cite a few examples of the etymologies of the Atharvaveda and try to scrutinize them in the light of their nature and characteristics.

The Classification of Etymologies: There are manifold ways of classifying the etymologies. One is based upon the subjects of the etymologies and the other is based upon their linguistic analysis. The second type of classification is based upon Yāska's division of etymologies, as envisaged in the first quarter of the second chapter of Nirukta.[29] Besides, Durgācārya, a prominent and a popular commentator on Nirukta, has tried to put forth his own hypothesis by classifying the etymologies in three different modes: (1) Direct mode (pratyakṣa vṛtti), (2) Indirect mode (parokṣa vṛtti) and (3) Remote indirect mode (ati parokṣa vṛtti). But we have analysed and studied the selected few etymologies in an alphabetical order.

A Study of the Etymologies in the Atharvaveda: Before undertaking the illustrations and the individual study of the etymologies in the Atharvaveda, it becomes necessary to discuss the nature and the characteristics of the etymologies in general as well as in particular in few lines. Etymology, broadly speaking, consists of two aspects, namely, the morphology and semantics; which amply demonstrate the close link between the word and its meaning. The morphology deals with the forms of the words, whereas the semantics deal with the aspect of their meaning. Yāska lays stress on the importance of meaning[30] though at the same time the morphology of a word cannot be ignored, while studying the etymology of a word. The etymology of a particular word can be called appropriate or

---

29. Yāska's Nirukta – II, 1.—*atha nirvacanam*.
30. Ibid.: *artha-nityaḥ parīkṣeta kenacit vṛttisāmānyena*.

scientific if it exhibits the harmony between the two factors: Morphology and Semantics; which may be re-denominated as Morpho-Semantic. On the other hand, when onl y moro-phology or only semantics is given importance in an etymology, then in that case that particular etymology may be denominated as morphological or semantic respectively. We have tried to study the selected few etymologies on these lines as far as their linguistic analysis is concerned and have tried to be very categorical regarding its subjective study also. We have tried more to present our own view-point rather than quoting from other lexicons. In these etymologies, the roots are clearly traceable and depict the remarkable rapid growth of the science of etymology in the Vedic field.

We come across certain expressions in the Atharvaveda, which may be termed as 'synonymous etymologies' such as:—

1. *pitaram parjanyam bhūridhāyasam* — AV.I. 2.1.
2. *pitaram candram śatavṛṣṇyam* and
3. *pitaram sūryam śatavṛṣṇayam* — AV. I, 3, 4-5.

Such expressions may not be ignored from the field of etymological science, although these show very primitive nature of etymologies by explaining a particular word by way of synonyms only. These and other expressions lead us to a search for the etymologies of the scientific nature in the present text.

Waters are called by various names in the Atharvaveda such as *āpaḥ, udaka, vāh*. And the etymologies of all these words are interesting in their own way. Again, we find so many references to Agni in the etymologies of the Atharvaveda such *Jātavedas Viśvambhara, Vaiśvānara, śoṣin* and *hara*. The etymologies of all these words are worth commenting. Now we shall study them one by one with such comments as would be necessary.

1. *Arch* :- The first world selected for study is *arci*. Literally, it means 'the worshipful' and occurs as an epithet of 'fire'. The etymology of the word *arci* as it occurs in the Atharvaveda is : *agne yat te arcistenatam pratyarcha*. AV. II, 19.3. The word is traced from the root $\sqrt{}$*arc*, 'to worship'. Agni is called worshipful in as-much as it is worshipped by all. The meaning and the morphology are in harmony with each other in this etymology. The etymology, therefore, seems to be a profound one.

2. *Āpaḥ* :- The word *āpaḥ* occurs in the popular sense of 'waters' in the Atharvaveda and is etymologised as :
'*yat preṣitā varuṇenancchebham samavalgate tadapnodindra vo yatistamasmād āpo anuṣṭhana.* AV. III, 13,2.

The word is traced from the root √*āplṛ* 'to pervade' and the etymology is as clear as it could be in any of the Brāhmanical texts.[31] The mythology behind the etymology is very interesting. Once waters, inspired by Varuṇa (the lord of waters), proceeded with great speed and Indra obtained them. Inasmuch as Indra obtained these waters (*tadāpnodindro*), these waters are called *āpaḥ*. The morphology and the semantic aspect of the word are in harmony with each other in this etymology again. In addition to this, the etymology is mythological one.

3. *Indra* :— The usual concept of Indra is manifold. It refers to different meanings such as vital airs, *jīvātan*, lightening, moon and god. But in the present context of the Atharvaveda, it stands for the god that instigates us. The etymology of the word Indra as it occurs in the Atharvaveda is as follows :

pra Indro nudatu. (AV. I. 7.4)

In this etymology, the word Indra is traced from the root √*ṇud* 'to instigate'. The word, thereby, implies the inspiring or instigating nature of god Indra. In the Śatapatha Brāhmaṇa and other texts, such as Taittirīya Brāhamaṇa[33] and Nirukta[34] of Yāska. The word is traced from the root √ñi-indhi 'to enkindle'. The etymology of the Atharvaveda is striking in its own way. Moreover its morpho-semantic nature is also retained.

4. *Udaka* :— The word *udaka* a synonym of *āpaḥ* occurs in

....

31. S.B.I., 1, 1, 14—*abdhirvā idam sarvam āptam.* (Śatapatha Brāhmaṇa). S.B. VI, 1, 1, 19—*yalāpnat tasmādāpaḥ.*
32. S.B. VI, 1, 1, 2—*yad aindha tasmād indhah. indho ha Vai tamindra ityācakṣate.*
33. Taittirīya Brāhmaṇa—II, 2, 10, 4—*kascana asmin idamindriyan pratyavasthāciti tadindrasyendratvam.*
34. Yāska's Nirukta X, 8—*indhe bhūtāni.*

Jala Sūkta of the third Kāṇḍa of the Atharvaveda and is etymologised as :

eko vo devo apyatiṣṭhat syandamānā yathāvaśam.
udāniṣurmahīriti tasmādudakamucyate. AV. III, 13.

The etymology of the word is very interesting inasmuch as it is split as *ut+aka*. The mythology that supports this etymology is interesting. When the waters were flowing, only one god set foot on them, flowing according to their own will. The mighty ones (the waters) breathed upward fast: hence *udaka* is the name they bear. The word is traced from the root √*an* 'to breathe, with perfix *ut*.

The etymology is much appealing and of scientific nature. The etymology can be called of morpho-semantic nature inasmuch as the formative aspect of the word is in harmony with the meaning of the word.

5. *Jātavedas* :— The word *Jātavedas* occurs in its popular import of Agni only in the Atharvaveda as well. The word is etymologised in different ways in the Atharvaveda :

1. *yatra eṣāmagne, janimāni vettha guhā satām atriṇām jātavedaḥ.* AV. I, 8, 4.
2. *kāvyena kena jātenāsi jātavedaḥ.* AV. V, 11, 2.
3. *kāvyena satyam jātenāsmi jātavedaḥ.* AV. V, 11, 3.

In all the three etymologies, the word is traced from the roots √*janī* 'to produce' and √*vid* 'to know' but in the third etymology, the root √*vid* is not clearly mentioned. The meaning is the same in all the etymologies. There is no semantic change in the word as compared to its references in prior and later works.[35] The etymology is again of morpho-semantic nature.

6. *Deva* :— Besides the word *devaḥ* meaning 'deity' or 'god' is here etymologised as *deva vanditaḥ* — AV. I, 7. 1

The etymology is intersting in its own way inasmuch as it depicts the worshipful nature of the god. The etymology of

---

35. cf. (i) Ṛgveda II. 4, 1—*jātānām veditā.*
(ii) Ibid., III, 1, 20—*janma janman nihito jātavedaḥ.*
(iii) Ibid. VI, 15, 13—*viśvā veda janitā jatavedaḥ.*
(iv) S.B. IX, 5, 1, 68—*tad yajjātam jātam vindate tasmāt jātavedaḥ.*

the word has clear analogy to that of the word *arci* already discussed. The etymology is very simple but adequate again and depicts its morpho-semantic nature.

7. *Nadī* :— A river :— The etymology of the word *nadī* in the Atharvaveda, is very interesting.—

yad adaḥ samprayatīrahāvanadatā hate.
tasmād namastha nadyo tā vo nāmāni sindhava :— AV. III., 13,1.

The word 'is traced from the root √ *nada* 'to make noise' and its meaning 'river' is supported by the mythology that is 'clear from the etymology itself. When *ahi* (a serpent) (interpreted as a demon, a cloud) had been slain, the waters flowed forth together with a roar and this is the reason why a river (possessed of waters) is named so. Besides, its mythological nature, the meaning of the word is in harmony with that of the root. The etymology, therefore, is again morpho-semantic one.

8. *Pakṣin* :—Besides, there are simple etymologies also in the Atharvaveda such as :

1. *patanti pakṣ.nah*—AV.I. 11, 6.
2. *pakṣinah sampatanti*—AV. 12, 1,51.

The etymologies are primitive. The word is traced from the root √*pat* 'to fly' which reminds us of the word *patatrin*. In these etymologies, the morpho-semantic nature is not retained in as much as only the meaning part of the word is taken into consideration. The etymology, therefore, may be called semantic one.

9. *Rajanī*—Night :—The word *rajaniḥ* stands for 'night' in the Atharvaveda also as is its popular import in later literature. The etymology of the word is as follows :

nakatam jātasyoṣadhe rāme kṛṣṇe asikni ca.
idam rajani rajaya kilāsam palitam ca yat. AV. I. 2?, 1.

The word is traced from the root √*ranjat* 'to colour'. As the night is colourful and attractive, it is called *rajanī*. And the darkness of the night is also indicated by this interpretation of *rāga*. The etymology is profound one.

10. *Vāḥ*—The waters :—The word *vāḥ* is a synonym for waters and is etymologised as :

apakāmam syandamānā avīvarat vo hi kam.
indro vāh śaktibhir devīstasmad vār nama vo hitam.
AV. III, 13. 3.

The etymology is supported by mythology. The waters are called so because Indra restrained them with his might, goddess, as they glided on not in accordance with his might : therefore they have got the denomination streams (*vāḥ*). The word is traced from √*vṛ* 'to cover'. In the Śatapatha Brāhmaṇa also, the traces are the same :

yadavṛṇot tasmād vāḥ. S.B. VI, 1, 1, 9.

The etymology of the Atharvaveda is in no way less profound than that of the Śatapatha.

11. *Viśvambhara* :—The word *Viśvambhara* occurs as an epithet of 'the preserver' all sustainer, an epithet of Agni. The etymology of the word, as it occurs in the Atharvaveda, is :

viśvambhara, viśvena mā bharasā pāhi. AV. 2. 16. 5.

In the present context, Agni is called so far it preserves and sustains everyone. The word is dissolved as *viśva+bhara* traced from the root √*ṛbh* 'to bring up'.

In the Śatapatha Brāhmaṇa also, the word *visvambhara*—is traced from the same root :

eṣā hīdam sarvam bibharti S.B. VI. 4.2,1.

In the present context, the etymology of the Atharvaveda is more profound than that of the Śatapatha, as it deals with both the components of the etymologised word. And the etymology may be classified under the etymologies of the compound words (such as *jātavedasa* and *vaiśvānara*). Besides, the etymology is of morpho-semantic nature in as much as both the aspects of meaning and morphology are in harmony with each other.

12. *Vaiśvānara* : The word *vaiśvānaraḥ* occurs as epithet of Agni again, in the Atharvaveda and is etymologised as :

agnevaiśvānara viśvairmā devair pāhi svāhā. AV. II, 16, 4.

The etymology provides us with the dissolvents of the compound as : *viśva* and *deva* (instead of *nara*). Such etymologies do not enlighten us in the least. These types of etymologies are found in the Brāhmanical texts, where either of the components of the compound word is not etymologised. In such etymo-

logies, only cognate forms are added in the instrumental or ablative to the word to be derived.

13. *Śoci* :—The word *Śociḥ* literally meaning 'the blazing one' occurs as an epithet of Agni, again. The etymology of *śociḥ* proceeds as :

agne yat te śocis tena tam pratiśoca. AV. 2, 19, 4.

The word is traced from the root √suc 'to purify'. In as much as Agni purifies everything, it is called so. The etymology is of morpho-semantic nature.

14. *Hara* :—An epithet of Agni.

The etymology of the word *haraḥ* as it occurs in the Atharvaveda is as :

agne yat te haras tena tam prati hara. AV. 2, 19, 2.

The word is traced from the root √*hṛ* 'to carry'. i.e. 'that which carries the oblations to the gods.' In as much as Agni carries the oblations to the gods, it is denominated so. The etymology is simple but adequate as, it depicts fully the harmony between its morphology and semantic aspect.

Besides, there are a few expressions in the Atharvaveda, which may or may not be given recognition as etymologies. It depends upon an individual's insight and conception of the term etymology regarding such expressions. These lines may be called etymological quibbles which do not enlighten us that much as the etymologies discussed above. But, these expressions may not be ignored also due to their analogical assimilation with the other etymologies. A few of the choicest of them are mentioned below and their recognition is left to the true seekers of linguistics.

1. *agha-śaṃsduḥ śaṃsābhyām.* AV. 12, 2, 1.
2. *yāntu yātavah.* AV. II, 24, 1.
3. *grāhir jagrāh. yadyetadenam* AV. III, 11.1
4. *viśām patir ekarāt tvam virāja.* AV. III, 4, 1.
5. *sapatnīm me parā ṇud patim me kevalam kṛdhi.* AV. III, 18, 2.

Conclusion :—From a *resume* of these etymologies of the Atharvaveda, it may well be maintained that the science of etymology at this age, was in no way less striking than the etymologies of the Brāhmanical texts and those of Yāska's Nirukta. No doubt these etymologies record a remarkable period of transi-

tion in the field of linguistics, still these are in no way less profound than the etymologies of later texts. The most striking feature of their profundity is that these are poetic and alliterative throughout. Such figurative expressions of the etymologies naturally have better command on our attention. On the contrary, the etymologies in the Brāhmaṇas are all prosaic. Though they are quite adequate from the linguistic point of view yet they lack the quality so richly possessed by the etymologies in the Veda. The literary standard of etymologies, ever since the Ṛgveda, has steadily been on the rise till the period of the Atharvaveda. Sometimes, it appears that this science reached the zenith in the Atharvavedic era, when we come across the poetry and linguistics together (or linguistics in poetry).

Moreover, coming next to the study of the etymologies of the Brāhmaṇas, one cannot fail to notice a marked change in the etymological style Each Brāhmāṇa must have been influenced by its respective Veda. With the result, we find close similarities in the etymologies of both the periods From the linguistic point of view, the etymologies of the Atharvaveda, are praiseworthy. It has been the best endeavour to keep in harmony, the root, the meaning, the context and the tradition or history : while etymologising the words.

The distinctive feature of the Atharvavedic etymologies, is that these are illustrated, unlike Brāhmanic etymologies, without the help of the expressive terms such as *tasmāt*, *tat*, *yat*, *tena*, *ityācakṣate* so on and so forth. Only at a few places we find the cognate term '*tasmā*' to explain a few words. At the same time, these etymologies are often inspired by sound analogy and scientific insight. In other words, we may say that the etymologies in the Atharvaveda depict a linguistic survey of that age in the best possible manner. It may be concluded, therefore, that the etymologies in the Atharvaveda are adequate and commendable.

22

An Analysis of Bhumisukta

SURYAKANT BALI

[The Bhūmisūkta (AV.XII. I.) is one of the most important hymns of the Atharvaveda. It is more known for its poetic beauty and grandness than for its ritualistic applications. The poet of this *sūkta* is bewitched by the vastness of the earth which is the abode of all the living beings. A very large portion of the hymn describes the poets gratefulness to the Mother Earth who is the source of livelihood and prosperity of all the people. The earth is, therefore, called *vasundharā*. The poet also offers some beautiful pieces of highly sublime poetry in quite a good number of stanzas. In a few stanzas the poet tries to give some philosophic colouring to the causes of the stability of earth and the presence of life-essence in it. The whole hymn is composed in a simple precise language. Ed.]

Much studious efforts have been exercised upon the mythological, philosophical, historical, ritualistic and other such contents of the Vedas and the value and significance of these contents has been appreciated beyond doubt. The Vedas possess a great poetic beauty in the *mantras* and the attention of the researchers is now drawn towards this fact, though the efforts at analysing the poetic beauty of the Vedic *mantras* is only of initial nature. The hymns addressed to the goddess Uṣās, Indra, Agni, Viṣṇu etc. contain in themselves the elements of a great poetry. It will be thorough injustic to the Vedic poetry if we try to analyse its poetic beauty after the patterns and standards set for analysing the later classical

poetry. The Vedic poetry is so spontaneous and varied that its analysis can be done only differently. Of all the great hymns that constitute the beauty of the Vedic poetry, the hymn addressed to goddess Earth in the Atharvaveda (XII.1) is of great significance.

The *bhūmisūkta* (AV. XII.1) as we known the hymn to be analysed presently, is of very *un-Vedic* nature from the point of view of its contents. It does not invoke any particular Vedic god for the purpose of offering oblation in a *yajña*. Nor does it repeat the known epithets and adjectives popularly used for the Vedic gods in general in the Vedas. Moreover, though the hymn in question was found fit to be compiled in the Atharvaveda, yet it is free from the touch of magical charm or sorcery which is, rightly or wrongly, described to be the motivating force behind most of the Atharvavedic *mantras*. Sāyaṇa has not written any commentary on any of the sixtythree *mantras* of the hymn; yet he has appended a detailed prologue to the hymn. He initiates the prologue with a befitting spontoneous remark--"this hymn is to the earth. There is in it much natural description of the (beauty of the) earth."[1] But immediately he shifts to his subject of interest and begins to discuss the application of the different *mantras* of this hymn in different *yajñas* as adopted in different *sampradāyas*,[2] and profusely quotes Kauśika Sūtra and Vaitāna Sūtra in order to substantiate the description of applications Bloomfield has expressed his opinion about the hymn in the following manner: "this hymn is one of the most attractive and characteristic of the Atharvan, rising at time to poetic conception of no mean merit, and comparatively free from the stock artificialities of the Vedic poets." Yet, he, too, subcribes to the traditional view that the hymn is of great ritualistic significance as he

1. *Pṛithvi sūktam etat. asmin pṛthivyāḥ prabhūtam nisargavarṇanam*" Sāyaṇa on Bhūmi sūkta. AV. III Hoshiarpur. 1961. p. 1438.
2. *Sampradāyānusāram tu sūktam bahuvidham viniyujyate. ibid*
3. Sacred Books of the East. Vol. XLII, p. 639.
4. Ibid,

says, "the hymn and its individual stanzas are employed in the ritual freely and in a considerable variety of aspect. The chief use of it is at the *āgrahāyaṇī* ceremonies, the concluding ceremonies at the rites devoted to serpents" &c. Whitney on the authority of Kauśika, refers to the application of the *mantras* of this hymn "in a ceremony for giving firmness to buildings." Thus on the basis of the views expressed here above, it is clear that the poetic merit of the hymn is well recognised, yet the Indian tradition followed by Westerners, of applying all the Vedic *montras* in different *yajñas* has wrapped this hymn with ritualistic garb.

Like any other great poetry, the *bhūmisūkta* is signified by its unsystematic presentation of powerful emotions of a son of the soil. The beauty of the emotions of the poet lies in the fact that he is highly grateful and purely obliged to the Mother Earth for all the kind of goods which he obtains from Her for his livelihood and prosperity. His expressions reveal that he is fully conscious of the worldly fact that the whole society of mortals—of men and animals—of which he is a part, is physically dependent on the Earth for all the possible requirements This very fundamental fact of livelihood leads to the expression of the poet's—the representative's of the society—gratefulness to the Goddess. But since the expression of the gratefulness is done poetically, we, therefore, obviously find a smooth touch of sublimity and sobriety, at places reaching philosophic heights. This whole proposition converts the *bhūmisūkta* into a piece of great Vedic poetry.

When Atharvā, the grateful Atharvavedic poet of the *bhūmisūkta*, feels obliged to the Earth, his feelings and emotions lead him to bow down before the Earth, its vast physical appearance and its great outer extants. The poet more than once refers to spread out direction on all the corners of the

---

5. Atharvaveda Saṁhitā. (Eng. Trans.) Vol. II, Delhi 1962 p. 661.

Earth.[6] He prays that 'all the direction of the Earth, her forward directions and the direction behind her, her upward directions and the downward directions all be pleasant to the worshipper" (AV. XIII. 1.31.) Similarly the poet refers to the various kinds of fields on the earth. Somewhere the fields are ascended, somewhere they are advancing upwards; whereas some fields are just plain.[7] At another place the poet refers to the snow-wrapped peaks of the mountains[8] and rivers and oceans full of waters.[9] All these exclamations on the part of the poet Atharvā bring forth before the readers his heartfelt obeisance to the vastness of the Mother Earth. He, as if, feels awed down by the largeness of the Earth which, though so vast, is always ready to help all the mortals, big or small.

It is the bestowing nature of the earth which has moved the poet to the extreme. A sizeable portion of the hymn is fraught with the eulogy of the Bestower Earth who produces everything for all the living beings, or in other words, whatever she produces is so sweet and virtuous, that it becomes a commodity of utility for all the people. Repeatedly, as if after frequent intervals, the poet of the hymn is reminded of and moved by the fact that the Earth has given him so much. At the outset, the poet calls earth the guardian-protector of all who have lived and those who are yet to be.[10] In the very second *mantra* of the hymn, the poet says that the Earth produces different heros of various virtue and strength.[11] At so many places in the hymn the poet says that the Earth produces cord and various agricultural items.[12] It is this earth which was the abode of the old, on whom the gods defeated

---

6. pṛthivyāḥ AV. XII.I 4 and 1.31.
7. *yasyā udvataḥ pravataḥ samaṁ bahu* AV. 1.2.
8. *girayaste parvatā himavantaḥ*. ibid 1.11.
9. *yasyām samudra uta sindhurāpo*. ibid 1.3.
10. *sā no bhūtasya bhavyasya patnī:* AV. XIII. I. (*patni*—mistress Whitney, Bloomfield).
11. *nānā-vīryā oṣadhīravā bibharti*. ibid 2.
12. *yasyamannam kṛṣṭayaḥ sambabhūvuḥ*. AV. XII.1.3; Also ibid. 1.4; 1.42.

the demons and on whom the cows, the horses and the birds depend.[13] The poet's eulogy of the Earth reaches its peculiar heights when he prays her as *viśvambharā* (all-bearing), *vasudhānī* (good holding), *pratiṣṭhā* (firm-standing) and *hiraṇyavakṣā* (gold backed).[14] She is *viśvambharā* because it is she who bears and sustains everybody; she is *vasudhānī* because she keeps in her womb her fields and mines, her ploughs and meadows-all the goods for the people. It is this expression of the Atharvaveda which has preserved its form in the later Sanskrit where earth is called *vasundharā*. The earth has spread out over her fields, the golden-headed corn. She is, therefore *hiraṇyavakṣā*. Such an earth is prayed to yield honey which is so dear to everybody [15] and milk because she has so many streams.[16]

In a set of six *mantras* (22-27) the poet of the hymn is to be witnessed at his best. It will only be proper to reproduce the gist of all these *mantras*.

"On the earth they give to the gods the sacrifice, the oblation, duly prepared; on the earth mortals men live by the food; let that earth assign us breath, life-time, let earth make me one who attains old age.[17]

"What odour of thine, O Earth, came into being, which the herbs, which the waters bear, which the Gandharvas and the Apsarases shared-with that do thou make me odorous, let no one soever hate us.[18]

"What odour of thine entered into the blue lotus; which they brought together at Sūryā's wedding—the immoratals, O earth (what) odour in the beginning—with that do thou make me odorous; let no one soever hate us.[19]

---

13. AV. XII. 1.5 14. ibid., 1.6.
15. *sā no madhu priyaṁ duhām* AV. ibid 1.7
16. *sā no bhūmirbhūridhārā payo duhām.* ibid 1.9.
17. ibid.
18. Ibid. 2?.
19. Ibid. 24.

"What odour of thine in the human beings in women, in men, (what) portion, pleasure, what in horses, in heroes; what in wild anmials, in elephants; what splendour, O earth, in maiden-with that do thou unite us also; let no one soever hate us.[20]

"Rock, earth, stone, dust; this earth (is) held together, held; to that earth, golden-backed have I paid homage."[21]

"On whom stand always fixed the trees, the forest trees, the all-supporting earth that is held (together) do we address."[22]

In these *mantras* the poet wants to express so much, yet he appears to have fallen short of words. The odour of the earth which he refers so vigorously so many times is highly suggestive. It is perhaps the cause of beauty, lustre and life in everybody. Though the earth is made up of rock, stone and dust, yet its odour is something which is supernatural and being the real life essence, it sustains every living being, men as well as animals.

The poet is very much amazed at some glaring contradictions of life. Though the earth gives everything to everybody equally yet, the poet is aggrieved to see that whereas some people sing and dance, the other unfortunate ones are busy fighting each other. He, therefore, prays that he be free from foes on this earth,[23] and in an alterative expression he prays Prajāpatī to make every inch of the earth pleasant to him.[24]

A fine touch of sublimity and grandeur is felt in many *mantras* of this hymn. Though the poet feels grateful to the Earth for getting all the means of livelihood from her, yet he is

---

20. AV. XII. I. 25.
21. ibid 26.
22. Ibid. 27 (Note : Eng. Trans. Whitney's)
23. Ibid. XII. 1.41.
24. Ibid. XII. I. 43.

by no means selfish or miserly. His heart grows as large as the large earth itself when he prays earth as a representative of society of which he is a part. The Vedic poetry is great social poetry,[25] and in the Atharvaveda, too, we come across this aspect of Vedic poetry. The *bhūmisūkta* is no exception to it. Whenever the poet of this *sūkta* prays for well-being he prays for the well-being of the whole society. He does not want to be the sole master of all the properties available on the earth. On the other hand, he wants it for the whole society ; he wants it for the entire community. It is clear from the repeated use of *nah*, in plural, for whom all the blessings of the earth are meant and sought.[26] The earth being a perpetual source of brilliancy (*tvsi*) and strength (*bala*), the poet wants it for the whole nation, *rāṣṭra*.[27] The poet has developed a strong and ingenious love and affection for the earth as a son has for his mother. He calls earth as his *mātā* and himself as her son *putra*.[28] He prays for milk from the earth as a tender child wants it from the mother.[29] He wants that there be no trouble or trouble-monger on the surface of the earth. He, therefore,prays to the earth that all the evil-doers on the earth should come under our control, i.e. under the control of the community.[30] The poet feels so much attached to the Mother Earth that he prays to her for all the smooth activities upon the earth (AV. XII, I. 28). At the close of the hymn the poet becomes full of high sentimentalism when he wishes to be the "tribute-bearer" to the earth,[31] and finally bids good-bye to the Mother wishing her kind blessings in settling well in fortune and pros-

---

25. Bali, S.K. : *Vaidik kaviyon ka saundarya-darśana*. Aesthetic & Sanskrit Literature, Ed.P. Kumar Pt. II. pp. 8-9.
26. *uvam lokam pṛthvī naḥ kṛnotu :* AV. XII. I. 1.
pṛthvī naḥ pratham rādhyatām naḥ. Ibid 2.
sā no bhūmih pū·vapeye dadhātu. Ibid 3.
sā no bhūmirgosvapyanne dadhātu. Ibid. 4. *etc*.
27. *sā no bhūmirbalam tvisim rāṣṭre dadhātūttame*. Ibid. 1.8.
28. *mātā bhūmiḥ putro aham pṛthivyāḥ*. Ibid. I. 12.
29. *sā no bhūmirvisṛjatām mātā putrāya me payaḥ :* Ibid. I. 10.
30, Ibid. I. 14.
31. Ibid I. 62.

perity.[32] Thus in a grand expression of heart-felt sentiments of ingenious love for the Mother Earth, the poet Atharvā has succeeded in neatly bringing in the element of sublimity in his hymn to earth.

The hymn to Earth is also significant from the point of view of certain subtle philosophic expressions found in it. The poet, the son of the earth, is impressed by two of the chief characteristics of the mother earth—its being a source of prosperity and it being stable earth since the times immemorial. He has composed a large number of stanzas on the first quality. So far as the second quality of the earth is concerned, the poet in some six or seven stazas scattered here and there has come out with the philosophic significance of the stable earth. In the very opening stanza of the hymn, the poet tries to philosophise the causes of the stability of the earth. He contemplates that the Truth, the Right, the Penance and the Sacrifice—these are some of the virtues on which the earth stands stably.[33] The poet's concept of the earth is truly philosophic. In the eighth stanza of the hymn he says that the earth in the beginning was like waters on the ocean; the *manīṣins* moved on its surface with their *māyā*; the earth's immortal heart is concerned with the truths whose abode is in the highest firmament.[34] In the aforementioned opening stanza of the hymn the poet has mentioned *ṛta* as the stabilising factor of the earth. The *ṛta* has been interpreted by Vedic scholars as meaning 'order.' This meaning is found evident in the other sanzas of the *bhūmisūkta*. At one place the poet refers to the orderly movement of the waters and the *day-and-night* upon the earth.[35] In three stanzas (19-21) the poet of the hymn has found that Agni is the most essential element in and upon the earth which is in all the products of the earth and it is this Agni which appears to

32. AV. XII. I. 63.
bhūme mātarnidheri mā bhadrayā supratiṣṭhitaṁ
saṁvidānā divā kave ṣriyām mā dheni bhūtyām

33. AV. I. 1. *satyam bṛhadṛ tamugram dikṣā tapo brahma yajñā pṛthivi dhārayati.*

34. Ibid., 8.

35. Ibid , 9.

be the cause of the stability of the earth and the orderliness of the elements :

"Agni is in the earth, in the herbs; the waters bear Agni ; Agni (is) in the stones ; Agni is within men ; in kine, in horses are Agni.[36]

"Agni sends heat from the sky ; the wide atmosphere is god Agni's ; mortals kindle Agni (as) oblation-bearer, ghee-lover[37]

"Let the earth, fire-clad, black-kneed, make me sharpened brilliant[38]".

Now what is this peculiar Agni. Certainly it is not the terrestrial fire which helps cook our food. The poet refers to this idea in the stanza-20 that the mortals kindle this Agni as the oblation-bearer. But in all the three stanzas some great philosophic concept of Agni is suggested. Bloomfield, in this connection says,[39] "The connection of these stanzas with the body of the hymn is a loose one ; Agni, not the earth, is their primary subject." Ostensibly, M. Bloomfield appears to have missed the mark. Agni, here does not appear to convey the sense of fire or the deity Agni. It seems to be the essential element of life, lustre and stability in all the elements as well as the earth. Atharvā's association with Agni has been a subject of keen study amongst Vedic scholars.[40] These three stanzas can further this study. At one place the poet clearly says that the earth is maintained by *dharma*, i.e. the ordinance[41] (Whitney), undoubtedly, all these references show that Atharvā has some keen philosophic ideas to convey regarding the stability of the Earth.

---

36. AV. XII. 1.19.
37. Ibid. 1.20.
38. Ibid. 1.21.
39. Bloomfield. M. Hymns of the Atharvaveda (Sacred Books of the East Series Vol. II) Delhi, 1967, p. 641.
40. Surya Kant, his own introduction to the Hindi Tr. of Bloomfield's Atharvaveda and Gopatha Brāhmaṇa, Varanasi, 1964, pp. 5-9.
41. AV. XII, 1.17.

The *bhūmisūkta* of the Atharvaveda not only conveys beautiful ideas and sentiments, but also presents them in a really beautiful language. The whole hymn is composed in a simple, precise language. At places the poet successfully inserts some bewitching alliteration which look natural and not imposed. It will not be out of place to quote a few of them. The expressions like *bhūmir-bhūmidhāra*[42], *vardhayed vardhamānā*[43] *porjnyaḥ pitā pipartu*[44], *vṛsabhāya vṛṣṇe*[45] remind of the Ṛgvedic expressions like *divoduhitā, sahasah sūnuḥ* & c. Such alliterative expressions have certainly added to beauty and charm of this one of the most important hymn of the Atharvaveda.

42. AV. XII. I, 9.
43. Ibid. XII, I, 13.
44. Ibid. 12.
45. Ibid. 27.

23

कालसूक्त–एक विवेचन

डा० (श्रीमती) शरद् लता शर्मा

[The present article is an interpretation of the Kāla-sūkta of the Atharvaveda. The hymn implies that the eternal Time is the background of all things and events in the universe. Inspite of the various speculations by Indian and European philosophers, the problem of Time has remained unsolved till now. The author has made an attempt to present various views with regard to the concept of Time. Time is regarded either as Brahman or as Jivātman or as the power of Brahman. It is also considered as a deity in several Purāṇas. Kāla-sūkta of the Atharvaveda identifies Time with Brahman. Like Brahman, Time is also endowed with two forms viz. impersonal and personal. It is also regarded as one, all pervading and eternal. Owing to limiting adjuncts in the form of motions of sun, it appears to be manifold such as moments, days, months etc. It is the impersonal form of Time that is equated with Brahman, possessed of all powers to create. Therefore, eternal Time is the power behind the whole universe. All the worlds and creatures are produced from Him. He is the eternal conquerer of all the worlds and is supplicated as the Supreme Soul. Ed.] .

'Philosophy begins in wonder'—यूनानी दार्शनिक प्लेटो की यह उक्ति नितान्त सत्य है। वैदिक ऋषियों की रचनाएँ, जो परवर्ती दार्शनि- विचारों का उद्‌गमस्रोत हैं, इसका प्रमाण है। वैदिक आर्य पकृति के नियमि- परिवर्तनों को देखकर आश्चर्यचकित हुए और उन्होंने प्राकृतिक घटनाओं में

विभिन्न दिव्य शक्तियों को देखा और उनकी स्तुति की। वेदों में देवताओं की स्तुति ही प्रधान विषय है। प्राकृतिक घटनाओं की विविधता के फलस्वरूप बहुदेववाद का जन्म हुआ। परन्तु बाद में एक देववाद की स्थापना हुई और यह अनुभव होने लगा कि वैदिक ऋषि एक ऐसे अनुपम एवं शक्तिशाली सर्व-नियामक तत्त्व से परिचित थे जिससे इस जगत् की उत्पत्ति हुई है। उस तत्त्व को नासदीय सूक्त में 'तदेकम्' कहा गया है। उस एक तत्त्व अथवा देवता की विभिन्न संज्ञाएँ उपलब्ध होती हैं यथा सूर्य (ऋग्वेद 1.115), अग्नि (6.7) सोम (6.42), पुरुष (10.90), हिरण्यगर्भ (10.121), विश्वकर्मा (10.81) इत्यादि। इसी दिशा में अर्थात् एकदेववाद के विकास की प्रक्रिया में कुछ नवीन कल्पनाएँ अथर्ववेद में उपलब्ध होती है। विधाता के रूप में एक अधिष्ठातृदेव की कल्पना यहाँ विभिन्न नए नामो से मिलती है। उदाहरण के लिए उस एक देव की स्कम्भ (10.7), रोहित (13.1), व्रात्य (15.1), उच्छिष्ट (11.7) इत्यादि संज्ञाएं उपलब्ध होती है। इसके अतिरिक्त कतिपय अमूर्त धारणाओं का दैवीकरण करके सर्वनियामक तत्त्व के रूप मे उनकी प्रशस्ति की गई है। इसी प्रकार का एक प्रयास अथर्ववेद के उनीसवें अध्याय के 53वें तथा 54 वें सूक्त में हुआ है। उक्त दोनों सूक्तों का विवेचन प्रस्तुत निबन्ध का विषय है। इन सूक्तों में काल का एक विश्व सर्जक शक्ति के रूप में मूर्तिकरण किया गया है। कालरूपी परमात्मा की स्तुति ही इन दोनों सूक्तों का विषय है। काल का प्रतिपादक होने से इन्हें काल सूक्त कहा जाता है। सूक्त का विवेचन करने के पूर्व यह विचारणीय है कि काल क्या है?

सृष्टि सम्बन्धी गंभीर समस्या के चारों ओर घूमने वाले प्रश्नों में से एक है—काल का रहस्य क्या है? इस सम्बन्ध में पाश्चात्य एवं पौरस्त्य चिन्तकों के पर्याप्त विचार-विमर्श के अनन्तर भी इस समस्या का उचित समाधान नहीं मिल पाया है। यद्यपि काल के अस्तित्त्व का अनुभव हमे कदम-कदम पर होता है तथापि अमूर्त तत्त्व होने के कारण इसके वास्तविक स्वरूप को पहचानना कठिन कार्य है। यह एक अद्भुत रहस्य है जिसके उद्घाटनार्थ हम जितना आगे बढ़ते हैं उतना ही नए-नए वेष धारण करके यह हमारे सम्मुख उपस्थित होता है। लोक में काल शब्द का व्यवहार अनेक अर्थों में होता है जिनमें समय, नियति, यम इत्यादि अर्थ अधिक प्रचलित हैं। काल का व्युत्पत्तिलभ्य अर्थ है—कालयति भूतानीति कालः। कल् क्षेपे धातु से णिच् एवं अच् प्रत्यय लगाकर निष्पन्न हुए इस शब्द का अर्थ है—अपने कारणों में लीन हुए भूतों (पदार्थों) को उनसे बाहर फेंकने वाला अर्थात् प्रकट करने वाला।

भर्तृहरि रचित वाक्यपदीय के काल समुद्देश में इसी अभिप्राय से अधोलिखित कारिका लिखी गई है—

जलयन्त्रभ्रमावेश सदृशीभिः प्रवृत्तिभिः ।
स कलाः कलयन् सर्वाः कालाख्यां लभते विभुः ।।[1]

यहाँ काल के परिवर्तनों को रहट के तुल्य बतलाया है क्योंकि वसन्तादि की पुनः-पुनः आवृति नियमित रूप से देखने में आती है । चक्र के भ्रमण के समान परिवर्तमान भावों को प्रकट करता हुआ वह सब भूतों का सृजन करता है अतः उस विभु की काल संज्ञा अन्वर्थ ही है । प्रकृति में होने वाले मूर्त परिवर्तनों यथा वस्तुओं की उत्पत्ति, स्थिति एवं विनाश के हेतु इस काल नामक तत्त्व का होना अत्यन्त अनिवार्य है । सूर्य, चन्द्र, वायु, अग्नि इत्यादि देव गण एवं प्रकृति की समस्त शक्तियां काल के अधीन हैं । उदाहरण के लिए काल पृथिवी को सूर्य के चारों ओर घुमाकर रात, दिन, मास, ऋतु, संवत्सर इत्यादि की कल्पना करता है । दूसरे शब्दों में काल को समस्त गति का प्रेरक तत्त्व कहा जा सकता है क्योंकि किसी अव्यक्त तत्त्व की कला के रूप में अभिव्यक्ति काल या गति के कारण होती है ।

काल के विषय में दार्शनिकों मे ऐकमत्य नहीं है । किसी ने उसे परब्रह्म के रूप में स्वीकार किया है तो किसी ने उसे जीवात्मा माना है । किसी के मत में वह एक शक्ति है और किसी ने उसकी देवता के रूप में कल्पना की है । वैशेषिक दर्शन में काल की द्रव्य के रूप में कल्पना उपलब्ध होती है जहा काल को परत्वापरत्वादि बुद्धि का साधारण निमित्त कारण माना है । काल एक अमूर्त द्रव्य होने के कारण प्रत्यक्षगम्य नहीं है । उसकी सत्ता का अनुमान किया जा सकता है । काल सम्बन्धी समस्त व्यवहार सूर्य की गति के आधार पर होते हैं । क्योंकि भूतल पर विद्यमान घट इत्यादि पदार्थों का जिनमें परत्वापरत्वादि गुणों की उत्पत्ति होती है, सूर्य की गति के साथ सीधा सम्बन्ध नहीं हो सकता अतः उस सम्बन्ध का घटक काल नामक विभु पदार्थ स्वीकार किया गया है जो सूर्य के साथ भी सम्बद्ध है और दूसरी ओर उन पदार्थों के साथ भी जिनमें परत्वापरत्वादि गुण उत्पन्न होते हैं । अतः परत्वापरत्वादि काल के अनुमापक लिंग हैं ।[2] एवमेव ऋतुपरिवर्तन के अनुरूप विभिन्न वनस्पति, फल, पुष्प इत्यादि का उत्पन्न होना भी काल के अस्तित्त्व का सूचक है ।

---

1. वाक्य पदीय 3.9.14 ।
2. कालः परापर व्यतिकरयौगपद्य चिराक्षिप्र प्रत्यय लिंगम् । प्रशस्तपादभाष्य, कालप्रकरण पृ० 41 (चौखम्बा संस्कृत सीरीज 1966)

काल की परब्रह्म के रूप में कल्पना अथर्ववेद के कालसूक्त में उपलब्ध होती है जिसका विवेचन आगे किया जाएगा। कुछ विद्वानों के मत में जीवात्मा ही काल है क्योंकि उसका ही औपचारिक रूप से जन्म, अस्तित्त्व, वृद्धि, विपरिणाम, अपक्षय एवं विनाश इत्यादि क्रम से अवभास होता है। महाभारत पर नीलकण्ठ की टीका में काल के जीवात्मा होने का संकेत उपलब्ध होता है—

कालः अविधारव्यः षोडशो गुणयुक्तः। तदुपाधिर्जीवः कालसंज्ञः तस्य सदसद्वासनामयत्वात् कृतत्रेतादिकाल रूपत्वम् प्रागुक्तम्।[3]

काल सूक्त में काल शब्द का अर्थ सायण ने परमेश्वर किया है परन्तु इसके अतिरिक्त एक अन्य अर्थ जीवात्मा भी किया है—

कलयिता सर्वेन्द्रिय व्यापार कर्त्ता शरीराभिमानी देवः।[4]

इस अर्थ की पुष्टि कालसूक्त में विद्यमान अधोलिखित मन्त्रांश से हो जाती है—

काले मनः काले प्राणः काले नाम समाहितम्।[5]

अर्थात् उस काल अथवा जीवात्मा में ही मन एवं प्राण प्रतिष्ठित हैं। जीवात्मा के रहते ही मन इत्यादि इन्द्रियाँ अपना-अपना कार्य करने में समर्थ होती हैं। प्राण भी उसी के कारण अपने व्यापार में समर्थ होता है। काले नाम समाहितम् से अभिप्रायः यह है कि वह काल अथवा जीवात्मा ही स्त्री पुरुष इत्यादि संज्ञाओं से व्यवहृत होता है।

काल का परमात्मा की स्वातन्त्र्य शक्ति के रूप में प्रतिपादन भर्तृहरि के वाक्यपदीय में हुआ है। जगत् के मूल कारण में जिस प्रकार माया शक्ति रहती है उसी प्रकार कालशक्ति भी उसमें निहित है। जब विश्वरूप जगत् उस एक कारण में से उत्पन्न होता है तो क्रम का विपर्यास कभी नहीं होता अर्थात् बाद में होने वाला परिणाम पहले और पहले होने वाला बाद में कभी नहीं होता। इसका कारण परब्रह्म की काल शक्ति है जिसे दूसरे शब्दों में क्रम नियम भी कहा जा सकता है। इस मत का उल्लेख करने वाली कारिका इस प्रकार है—

अध्याहित कलां यस्य काल शक्तिमुपाश्रिताः।
जन्मादयो विकाराः षड् भाव भेदस्य योनयः॥[6]

3. महाभारत शान्ति० 320.109 पर नीलकण्ठ भाष्य।
4. अथर्ववेद 19.53.1 पर सायण भाष्य।
5. वही 19.53.7।
6. वाक्य पदीय 1.3.

काल को देवता के रूप में भी स्वीकार किया गया है। इस प्रकार की कल्पना प्रायः पुराणों में उपलब्ध होती है जहां ब्रह्मा विष्णु इत्यादि देवों को काल का रूप माना गया है। जैसा कि विष्णु पुराण में कहा भी है—

काल स्वरूपं रूपं तद्विष्णोर्मैत्रेय वर्तते ।[7]

श्री मद्भगवत गीता के अधोलिखित श्लोक में भी कालवाची जिन शब्दों का व्यवहार हुआ है शंकराचार्य ने उनकी देवतापरक व्याख्या की है—

धूमो रात्रिस्तथा कृष्णः षण्मासा दक्षिणायनम् ।
तत्र चान्द्रमसं ज्योतिर्योगी प्राप्य निवर्तते ।।[8]

यहाँ धूम, रात्रि, कृष्णपक्ष, दक्षिणायन इत्यादि काल के विभाजन के सूचक शब्दों का अर्थ आचार्य ने तत्तदभिमानिनी देवता से किया है। जिस मार्ग में धूमाभिमानी एवं राज्यभिमानी देवता, कृष्णपक्ष का देवता एवं दक्षिणायन मार्गाभिमानी देवता हैं उस मार्ग में मरणोपरान्त गया हुआ योगी चन्द्रमा की ज्योति (कर्म-फल) को भोगकर पुण्य क्षीण होने पर वापिस आ जाता है। यहां काल की देवता के रूप में कल्पना की गई है।

अथर्ववेद के कालसूक्त में काल का ब्रह्म के रूप में वर्णन किया गया है। काल भगवान् की महिमा का प्रतिपादन करने के लिए जिन विशेषणों का प्रयोग हुआ है उनसे विदित होता है कि ब्रह्म की समस्त उपाधियों से इसे विभूषित किया गया है। काल का समस्त गति के प्रेरक तत्त्व के रूप में स्वीकार किया जाना यह सूचित करता है कि उस प्रेरक तत्त्व का भी मूलाधार कोई स्थिति तत्त्व है जिसमें सब गतियों की समष्टि रहती है। वह अन्तिम तत्त्व ही कालातीत अव्यय ब्रह्म कहलाता है। ब्रह्म के ही तुल्य काल के भी दो रूप हैं—निरुपाधिक एवं सोपाधिक। काल का निरुपाधिक स्वरूप अक्षर एवं अव्यक्त काल है जो काल का गतितत्त्व रूप है। सोपाधिक रूप में वह क्षर एवं व्यक्त काल है जिसका हम प्रतिदिन निमेष, घटी, पल, इत्यादि के रूप में व्यवहार करते हैं। काल सूक्त के अधोलिखित मन्त्र में काल के दो रूपों का स्पष्ट संकेत मिलता है—

काले हे भूतं भव्यं चेषितं ह वितिष्ठते ।[9]

अर्थात् काल में भूत, भविष्यत्, एवम् अभिलषित अथवा वर्तमान काल विशेष रूप से आश्रित रहते हैं। यहां भूत भविष्यत् इत्यादि के अभिप्राय

7. विष्णु पुराण 1.2.27.

8. भगवदगीता 8.25.

9. अथर्ववेद 19.53.4.

व्यक्त अथवा मूर्त काल से एवं तदाधारभूत तत्त्व से अभिप्राय अव्यक्त अथवा अमूर्त काल से है एक अन्य मन्त्र में भी इसी अर्थ की अभिव्यक्ति हुई है—

कालो ह भूतं भव्यं च पुत्रो अजनयत् पुरा ।[10]

निरुपाधिक अथवा अनवच्छिन्न काल ही जगत्कारणत्व इत्यादि से अनुभव में आने वाला है। वह सर्वव्यापी है। इसे सहस्राक्षः भी कहा गया है। सहस्र की संख्या में दिन-रात ही इसके अनन्त नेत्र हैं। जिस प्रकार सूर्य से सहस्रों रश्मियाँ चारों ओर फैलती हैं और फिर एक-एक से सहस्र-सहस्र होकर बिखर जाती हैं यहाँ तक की कोई भी स्थान उनसे रहित नहीं रह जाता। इसी प्रकार काल भगवान् की महिमा अनन्त है। समस्त जगत् को इन्होंने अपने अहोरात्र रूपी नेत्रों से व्याप्त किया हुआ है। काल की सर्वव्यापकता का ही बोधक इसी मन्त्र में प्रयुक्त 'अश्व' शब्द है जो काल के विशेषणों में से एक है। सायण ने अश्नुते व्याप्नोति भूत भविष्यद्वर्तमानकालवर्तीनि वस्तूनीति अश्वः[11]— इस व्युत्पति के आधार पर इसका अर्थ सर्वव्यापी किया है। 'अश्व शब्द का एक अन्य अर्थ है—न श्वः इति अश्वः अर्थात् जो कल नहीं है। इस अर्थ में यह संवत्सरात्मक काल का बोधक है। प्रतिक्षण परिवर्तनशील इस काल की चक्र के रूप में कल्पना की गई है। इस संवत्सर काल के सात चक्रों का उल्लेख काल सूक्त में हुआ है—

सप्त चक्रान् वहति काल एष ।[12]

अर्थात् कालरूपी परमेश्वर सात ऋतु रूपी चक्रों को क्रमशः धारण करते हैं।[13] काल को 'सप्तरश्मि' भी कहा गया है। रश्मि शब्द का अर्थ सायण ने ऋतु ही किया है। सायण भाष्य से विदित होता है कि सात के अतिरिक्त काल के तीन, पाँच, छः और बारह चक्रों का उल्लेख अन्यत्र उपलब्ध होता है। इन विभिन्न मतों का संग्रह शौनक ने इस प्रकार किया है—

त्रिधा द्वादशधा षोढा पञ्चधा सप्तधा तथा ।
संवत्सरं चक्रवच्च पराभिः कीर्तयन्नृषि ।।[14]

10. अथर्ववेद 19.54.3.
11. वही 19.53.1 पर सायण भाष्य।
12. वही 19.53.2.
13. 6 ऋतुएँ तो प्रसिद्ध ही हैं और सातवीं ऋतु अधिमास अथवा तेरहवाँ महीना है। इस बात को ऋग्वेद संहिता में इस प्रकार कहा है—
साकञ्जानां सप्तथमाहुरेकजं षलिद्यमा ऋषयो देवजा इति। 1.164.15
14. बृहद्देवतानुक्रमणिका 4.32

जिस संवत्सर चक्र का यहाँ उल्लेख हुआ है, वह भी दो प्रकार का होता है—चक्रात्मक और यज्ञात्मक। चक्रात्मक संवत्सर से अभिप्राय सूर्य के चारों ओर पृथिवी की एक सम्पूर्ण परिक्रमा से है। यह संवत्सर प्रगति का परिणाम है और इसकी सत्ता प्रतीतिमात्र होने के कारण पारमार्थिक नहीं है। संवत्सर का दूसरा रूप यज्ञात्मक संवत्सर है जो समस्त प्रगति का बीजकारण अथवा प्रेरक तत्त्व है। इसी की वास्तविक सत्ता है और इसे ही प्रजापति संवत्सर भी कहा गया है। शतपथ ब्राह्मण में संवत्सर, यज्ञ एवं प्रजापति पर्याय के रूप में उपलब्ध होते हैं—

संवत्सरो यज्ञः प्रजापतिः स यावानेव यज्ञो यावत्तस्य मात्रा तावन्तमेवै-तत्परिगृह्णाति ।[15]

संवत्सर की चक्र रूप में कल्पना का आधार सूर्य, नक्षत्र, पृथिवी इत्यादि की चक्रात्मक गति प्रतीत होती है।

काल के वर्णन में प्रयुक्त विशेषणों के आधार पर काल का स्वरूप इस प्रकार है। काल एक सूक्ष्म तत्त्व है जो दृष्टि पथ से अतीत है। सूक्ष्मता का प्रतिपादक काल के प्रसङ्ग में आया हुआ 'तन्वक्षः' विशेषण है।[16] सायण के अनुसार इसका अर्थ है—जिसका अक्ष तनु अथवा सूक्ष्म है। कालरूपी रथ की धुरी दुर्दर्श है। सब लोक इस अद्भुत रथ के पहियों के साथ घूमते हैं। जिस प्रकार रथ की धुरी सूक्ष्म होते हुए भी समस्त गति का कारण होती है उसी प्रकार सूक्ष्म एवं दुर्दर्श काल तत्त्व समस्त गति का बीजभूत कारण है। इसे 'अमृत' भी कहा गया है। यथार्थ रूप में सत् होता हुआ यह तत्त्व अमरण-धर्मा एवम् अविनश्वर है। यही कारण है कि वह कभी रुकने का नाम नहीं लेता। निरन्तर लोक रूपी पहियों को आगे धकेलता रहता है। अमृत एवं मृत्यु उसी कालतत्त्व के दो रूप हैं। उसी की गति से अहोरात्र की समष्टि आयुष्य के रूप में उपलब्ध होती है। जहाँ एक ओर जीवन को गति एवम् आयुष्य प्रदान करने के कारण इसकी संज्ञा अमृत है वहाँ दूसरी ओर आयुष्य के मुक्तांश की संज्ञा मृत्यु होने के कारण यह इस नाम से भी जाना जाता है। सम्भवतः इसीलिए बाद में इस शब्द का व्यवहार मृत्यु अथवा मृत्यु के अधि-ष्ठातृ देव के रूप में होने लगा होगा।

काल तत्त्वतः एक है किन्तु उपाधिभेद से उसमें अनेकता का व्यवहार होता है। काल के एकत्व का व्याख्यान वैशेषिक सूत्रकार ने सत्ता जाति के सादृश्य

15. शतपथ ब्रा० 1.15.13

16. अथर्ववेद 19.53.2

के आधार पर किया है।[17] जिस प्रकार द्रव्यादि पदार्थों में सत्-सत् इस प्रकार का एक रूप ज्ञान सत्ता जाति की एकता को सिद्ध करता है, उसी प्रकार पर, अपर, युगपत्, चिर, क्षिप्र इत्यादि लिङ्ग एकरूप से उस तत्त्व का बोध कराते हैं जिसके अस्तित्व पर ये व्यवहार निर्भर है अतः सिद्ध होता है कि काल एक है। यहाँ पर स्वाभाविक रूप से यह शंका उठ सकती है कि यदि काल एक है तो अतीत, अनागत, वर्तमान इत्यादि विलक्षण व्यवहार क्यों होते हैं। इसका समाधान यह है कि काल में नानात्व औपाधिक है वास्तविक नहीं। जिस प्रकार एक ही मनुष्य पाक-क्रिया करने से पाचक तथा पठन-क्रिया से पाठक इस प्रकार से भिन्न-भिन्न प्रतीत होता है, उसी प्रकार काल नामक तत्त्व जो वस्तुतः एक ही है, अतीत, अनागत, वर्तमान, क्षण, मुहूर्त, अहोरात्र, मास, ऋतु, संवत्सर इत्यादि उपाधिभेद से नाना प्रतीत होता है। उपाधिभेद का घटक सूर्य कहा गया है जिसकी गति के आधार पर काल के विविध विभाजनों का अस्तित्व सिद्ध होता है। वाक्यपदीय में भी सूर्य-संचार रूपी अनेकों क्रियाओं की उपाधियों के आधार पर काल में नानात्व बतलाया है—

तस्यात्मा बहुधा भिन्नो भेदैर्धर्मान्तराश्रयैः।[18]

जिस प्रकार अन्धकार में पड़ी हुई रज्जु में हिलना इत्यादि क्रियाओं के भेद से सर्प, दण्ड, माला इत्यादि अनेक प्रकार की प्रतीत होती है। उसी प्रकार काल वस्तुतः निरुपाधिक है अक्षिपक्ष्म के निमेषोन्मेष रूपी क्रियाओं की बहुलता से उसमें नानात्व का व्यवहार होता है। बहुधा प्रतीयमान काल का उल्लेख अधोलिखित मंत्र में मिलता है—

पूर्णः कुम्भोधि काल आहितस्तं वै पश्यामो बहुधा नुसन्तः।[19]

अर्थात् समस्त जगत् के कारण भूत नित्य एवम् अव्यक्त काल को औपाधिक नानात्व से युक्त काल ने पूर्ण कुम्भ के समान व्याप्त किया हुआ है यही कारण है कि अतीतादि भेदों से युक्त काल का ही अनुभव होता है। ग्रिफिथ महोदय ने कुम्भ से स्वर्णिम पात्र का अभिप्राय लेते हुए इसका अर्थ सूर्य किया है। यह अर्थ लेने पर इस प्रकार व्याख्या की जा सकती है—जगत् के कारण भूत नित्य एवम् अनवाच्छिन्न काल पर सूर्यमण्डल रूपी स्वर्णिम पात्र का आवरण है। यह व्याख्या अतीव वैज्ञानिक एवं युक्तिसंगत प्रतीत होती है जैसा कि पहले ही उल्लेख किया जा चुका है, काल के दो रूप हैं—अव्यक्त एवं व्यक्त। इन दोनों रूपों के मध्य सूर्य ही सीमा रेखा है। सूर्य के पीछे जो

17. "तत्त्वं भावेन।" वैशेषिक सूत्र 2.2.28

18. वाक्यपदीय 3.9.6

19. अथर्ववेद 19.53.3

रहस्य छिपा है जिससे इस समस्त जगत् की उत्पत्ति हुई है, जो इस निखिल ब्रह्माण्ड का प्रशासक अथवा प्रेरक है तथा अन्त में जो समस्त रचना का संहारक है, वह अव्यक्त काल है तथा जो सूर्य से नियमित होने वाला दिन, रात, मास, ऋतु, संवत्सर इत्यादि रूप जन्य काल है, वह व्यक्त काल है। निरुपाधिक अथवा अव्यक्त काल पर सूर्य रूपी आवरण के संकेत से यहाँ ईशोपनिषद् का यह मन्त्र स्मरण हो आता है—

हिरण्मयेन पात्रेण सत्यस्यापिहितं मुखम् ।[20]

अर्थात् जो ज्योतिर्मय है, उस ढकने रूप पात्र से आदित्य मण्डल में स्थित सत्य अर्थात् ब्रह्म का मुखद्वार ढका हुआ है।

इस प्रकार औपाधिक नानात्व से युक्त जो जन्य काल है उसके आधाररूप में विद्यमान कालतत्त्व एक ही है और वह समस्त भूतों में ओत-प्रोत है। विद्वान् पुरुष उस काल को उत्कृष्ट, सांसारिक सुख-दुःख इत्यादि दोषों से रहित, आकाश के तुल्य निर्लेप, सर्वव्यापी, अनेक प्रकार से रक्षक एव परमानन्ददायक स्व स्वरूप में वर्तमान बतलाते हैं (तं कालं परमे उत्कृष्टे सांसारिक सुखदुःखादि द्वन्द्वदोषरहिते व्योमन् व्योमनि आकाशवन्निर्लेपे सर्वगते विविधं रक्षके परमानन्द प्रदायके स्वस्वरूपे वर्तमानमाहुः विद्वांसः)[21] वह ही प्रथम देव है। सृष्टि के आरम्भ में काल ने प्रजापति को उत्पन्न किया और समस्त प्रजाओं का रचयिता भी वही है। क्योंकि यह प्रथम तत्त्व अथवा प्रथम देव है, किसी अन्य हेतु से इसकी उत्पत्ति असंभव होने से यह स्वयंभू कहा गया है।[22] यह स्वयंभू काल ही परमेष्ठी (परम स्थान अर्थात् सत्यलोक में स्थित चतुर्मुख ब्रह्मा को) भी धारण करता है।

काल को परमात्मा के रूप में चित्रित करने वाला अथर्ववेदीय काल सूक्त, काल को मुख्य रूप से जगत् के स्रष्टा, पालयिता एवं संहारक के रूप में प्रस्तुत करता है। जगत् की सृष्टि विषयक मत इस प्रकार है कि काल ने पहले जगत् की कामना की और तदुपरान्त उसे रचा।[23] तप से ही काल ने उत्पत्ति शील जगत् की रचना की। √तप् पर्यालोचने से निष्पन्न तप शब्द से अभिप्राय जगत्सर्जनविषयक पर्यालोचन से है। छान्दोग्योपनिषद् एवं मनुस्मृति में भी ईक्षणपूर्वक सृष्टि की बात कही गयी है।[24] स्रष्टा काल की महिमा का प्रति-

20. ईशावास्योपनिषद् 15
21. अथर्ववेद 19.53.3 पर सायण भाष्य ।
22. वही 19.53.10
23. वही 19.53.9
24. छान्दो० उप० 4.3·2 मनुस्मृति I. 8

पादन करते हुए कहा है—

कालादाप: समभवन् काला द् व्रततपो दिश: ।
कालेनोदेति सूर्य: काले निविशते पुन: ।।[25]

काल से अर्थात् समस्त जगत् के कारणभूत परमात्मा से 'ब्रह्माण्ड के आधारभूत जल प्रकट हुए । मनुस्मृति में कहा भी है—अप एव ससर्जादौ तासु बीजमवासृजत् ।[26] उस काल से ही यज्ञ कर्म (व्रत) कृच्छ चान्द्रायण इत्यादि तप एवं प्राची इत्यादि दिशाएँ प्रकट हुईं । व्रततप: को पञ्चम्यन्त मानते हुए सायण ने इसे कालात् का विशेषण भी स्वीकार किया है । उस पक्ष में अर्थ होगा—जगत् की सृष्टि के विषय में पर्यालोचन करते हुए उस काल से दिशाएँ उत्पन्न हुई (जगत्सर्जन कर्मणे तज्यमानात् कालाद् दिश: प्राच्याधा: समभवन्) । कालरूपी परमात्मा ने द्युलोक को उत्पन्न किया है तथा सब प्राणियों की आधारभूता पृथिवी भी काल भगवान् से ही प्रकट हुई है । काल ने ही सृष्टि के प्रारम्भ में प्रजापति की सृष्टि की । कश्यप भी काल से ही उत्पन्न हुए हैं ।[27] तैत्तिरीय आरण्यक में कश्यप का यास्क सम्मत निर्वचन दिया है—कश्यप: पश्यको भवति यत्सर्वम् परिपश्यतीति सौक्ष्म्यात्[28] इस प्रकार सबके द्रष्टा सूर्य ही कश्यप हैं । कश्यप का आठवें सूर्य के रूप में भी उल्लेख हुआ है—

कश्यपोऽष्टम' स महामेरुं न जहाति ।[29]

कालरूपी प्रेरक पिता से ही पुत्र प्रजापति ने भूत, भविष्यत् और वर्तमान को प्रकट किया है । काल से ही पादबद्ध मन्त्र (ऋचाएं) उत्पन्न हुई हैं तथा उससे ही यजु उत्पन्न हुआ । सामवेद इत्यादि का भी यहाँ उपलक्षण से ग्रहण कर लेना चाहिए । पुरुष सूक्त में पुरुष से तीनों वेदों की उत्पत्ति का वर्णन इस प्रकार हुआ है—

तस्माद् यज्ञात् सर्वहुत: ऋच: सामानि जज्ञिरे ।
छन्दांसि जज्ञिरे तस्माद् यजुस्तस्मादजायत ।।[30]

काल ने ही इन्द्र इत्यादि देवताओं के भागरूप में कल्पित प्रकृति-विकृत्यात्मक सोमयज्ञ को उत्पन्न किया है वाणी के वैशिष्ट्य से सम्पन्न देवगायक गन्धर्व एवं जल तथा अन्तरिक्ष में विचरण करने वाली अप्सराएँ भी काल से ही उत्पन्न हुई हैं ।[31] और अधिक क्या कहा जाए, यह लोक और परलोक, समस्त

25. अथर्ववेद 19.54.1
26. मनुस्मृति 1.9
27. अथर्ववेद 19.53.10
28. तैत्तिरीय आरण्यक 1.8.8
29. तै० आ० 1.7.1
30. ऋग्वेद 10.90.9
31. अथर्व० 19.54.4

पवित्र विधान, व्रत और मर्यादाएँ काल में ही प्रतिष्ठित हैं। काल से ही सब कुछ उत्पन्न हुआ है, काल ही उन्हें धारण करने वाला है और अन्त में उनका विनाशक भी काल ही है। उपनिषदों में प्रायः इसी प्रकार का ब्रह्म का वर्णन उपलब्ध होता है। उदाहरण के लिए—

यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते, येन जीतानि जीवन्ति, यत्प्रयन्त्यभिसंविशन्ति तद्विजिज्ञासस्व तद्ब्रह्मेति।[32]

जगत् के पालक के रूप में भी वही कालतत्त्व विद्यमान है। प्राकृतिक शक्तियों का नियमित रूप से कार्य करना काल के अधीन है। उस प्रेरक काल के द्वारा ही सूर्य उदय को प्राप्त होता है और काल में ही पुनः अस्त हो जाता है। काल को जब समस्त गति का प्रेरक तत्त्व कहा है तो सूर्य, चन्द्र, ग्रह, नक्षत्र इत्यादि की नियमित रूप से निरन्तर गति उसी काल की प्रेरणा का परिणाम है, यह स्पष्ट ही है। उक्त कथन का अभिप्राय यह है कि काल एक महद्भययुक्त परमदेव है यदि हाथ में वज्र लिए हुए के तुल्य काल उनका प्रेरक या नियन्ता न होता तो स्वामी के भय से प्रवृत्त होने वाले सेवकों के समान उनकी नियमित रूप से प्रवृत्ति असंभव थी। इससे काल का भयंकर होना सिद्ध होता है। सायण ने संभवतः इसी आशय से तैत्तिरीय आरण्यक के अधोलिखित मन्त्र को उद्धृत किया है —

भीषास्माद् वातः पवते। भीषोदेति सूर्यः।[33]

जिस प्रकार सूर्य की निरन्तर गति निर्बाध रूप से होती रहती है उसी प्रकार वायु का चलना भी एक स्वाभाविक गतिविधि है। इसे भी काल की ही प्रेरणा उपलब्ध है। ऋतुओं के परिवर्तन का कारण भी वही है—

सप्त चक्रान् वहति काल एष।[34]

वसन्त आदि रूप से आए हुए काल से ही ये सब प्रजाएँ अपने-अपने कार्य की सिद्धि होने के कारण सन्तुष्ट होती हैं—

कालेन सर्वानन्दन्त्यागतेन प्रजा इमाः।[35]

स्पष्ट है कि काल से ही समस्त ब्रह्माण्ड को प्रेरणा मिलती है। शून्य लोकों या भुवनों को जीवन से भरपूर करने वाला वही है। आयु के रूप में वह सबको अमृत प्रदान करने वाला है।

काल ही सभी लोकों एवं प्राणियों का संहारक भी है। इस रूप में काल को चित्रित करने वाला एकमात्र विशेषण कालसूक्त में प्रयुक्त 'सः' शब्द है।[36]

---

32. तैत्तीरीय उप० 3.1
33. तैत्तिरीय आरण्यक 8.8 ; तुलनीय कठोप० 2.3.3
34. अथर्व० 19-53.2 35. अथर्व. 19.53.7
36. अथर्ववेद 19.53.3

√षो अन्तकर्मणि से निष्पन्न इस शब्द का 'स्यति संहरतीति सः' ऐसा निर्वचन करते हुए सायण ने इसका अर्थ संहार करने वाला किया है। संभवतः काल के इसी रूप के आधार पर परवर्ती काल मे काल को मृत्यु अथवा यमराज का पर्याय माना जाने लगा होगा। काल का संहारक के रूप में प्रतिपादन अन्यत्र भी उपलब्ध होता है। गीता में भगवान् कृष्ण ने विराट रूप का दर्शन कर भयभीत हुए अर्जुन को अपना वास्तविक स्वरूप बतलाते हुए कहा है—

कालोऽस्मि लोकक्षयकृत्प्रवृद्धो, लोकान्समाहर्तुमिह प्रवृत्तः।
ऋतेऽपि त्वा न भविष्यन्ति सर्वे, येऽवस्थिताः प्रत्यनीकेषु योद्धाः ॥[37]

यहाँ भगवान् ने सबका संहार करने वाले काल के रूप में अपना परिचय दिया है। महाभारत के वनपर्व में युधिष्ठिर एवं यक्ष के संवाद के प्रसङ्ग में काल के संहारक रूप का विस्तृत विवेचन करते हुए युधिष्ठिर का कथन है—हे यक्ष, संसार रूपी मोह का कड़ाह है, उसमें सब प्राणी पड़े हुए हैं। रात-दिन का इंधन जलाकर, नीचे सूर्य की आँच लगाकर, महीने एवं ऋतुओं की कड़छी से घोटकर काल हर समय प्राणियों को पका रहा है।[38] इसी प्रकार से भर्तृहरि ने वाक्यपदीय के काल समुद्देश में स्पष्ट रूप से कहा है—

उपात्तौ च स्थितौ चैव विनाशे चापि तद्वताम्।
निमित्तं कालमेवाहुर्विभक्तेनात्मना स्थितम् ॥[39]

अर्थात् उत्पत्ति, स्थिति एवं विनाश तथा उत्पत्त्यादि क्रियाओं से युक्त पदार्थों का निमित्त कारण काल है। पदार्थों की उत्पत्ति काल की अपेक्षा रखती है यथा कुछ पुष्प, फल वृक्ष इत्यादि बसन्त में खिलते हैं, कुछ शरद् ऋतु में तथा अन्य वर्षा में। इसी प्रकार स्थिति एवं विनाश का निमित्त भी काल ही है।

इस प्रकार प्रस्तुत सूक्त में काल की अचिन्त्य एवम् अप्रतिहत शक्ति का अद्वितीय ढंग से प्रतिपादन हुआ है। यहां काल को मुख्य रूप से सृष्टि के मूल कारण के रूप में प्रस्तुत किया गया है। अतः कहा जा सकता है कि यह सूक्त काल के अमूर्त रूप से सम्बन्ध रखता है। अमूर्त काल के व्यक्त अवयव सूर्य की गति के आधार पर प्रकट होते हैं परन्तु सूर्य को गत्यर्थ प्रेरणा प्रदान करने वाला अमूर्त काल ही है। उसे ही सृष्टि का वास्तविक कारण माना जाना चाहिए। काल का मूर्त अथवा व्यक्त रूप सृष्टि की प्रेरणा करता हुआ भी उसका मूल कारण नहीं कहा जा सकता। अतः काल को ब्रह्म का पर्याय मानना युक्तिसंगत ही है। इसी आशय से अथर्ववेदीय काल सूक्त काल को परमदेव मानता हुआ उसी की महिमा का गान करता है।

37. भगवद्गीता 11.32   38. महा० वन० 313.118
39. वाक्यपदीय 3.9.3

24

अथर्ववेद के सांमनस्य सूक्त

डा० (सुश्री) विमला गेरा

[The *Sāmmanasya* hymns of the Aharvaveda are many and spread over several *kāṇḍas*. Truly representing the mundane approach of the Atharvaveda the *Sāmmanasya* hymns put an exculsive stress on the worldly happiness of the individual, the family and the society as a whole. The hymns have linked this happiness with the unanimity of thought and action in the different members of the family and the various sections of the society. It would be difficult to qualify these hymns as didactic ones, they are, on the other hand, a fine embodiment of poetry and sentimental expressions. And, it is in a true poetic spirit that these hymns impressively convey a powerful message of oneness with all in the society. Ed.]

वैदिक वाङ्मय में अथर्ववेद का अपना अद्वितीय महत्व है। ऋग्वेद आदि तीनों वेद आमुष्मिक फल देने वाले हैं अर्थात् इन वेदों में दिए गए मन्त्रों के द्वारा स्वर्गलोक की प्राप्ति आदि परलोक सम्बन्धी विषयों का प्रतिपादन किया गया है, परन्तु अथर्ववेद ऐहिक फल भी देने वाला है। जहाँ अन्य वेदों का सम्बन्ध वैदिक श्रौतकर्मों से अधिक है, वहाँ अथर्ववेद का सम्बन्ध लौकिक जीवन से अधिक है। इस जीवन को सुखमय तथा दुःखविरहित बनाने के लिए जिन साधनों की आवश्यकता होती है, उनकी सिद्धि के लिए नाना अनुष्ठानों का विधान इस वेद में किया गया है। अथर्ववेद में भी अन्य वेदों की तरह ऋग्वेद के अनेक मन्त्रों की पुनरावृत्ति है। कुल बीस काण्डों में विभाजित इस वेद में संगृहीत मन्त्र आयु-वृद्धि, प्रायश्चित्त, पारिवारिक एकता, दुष्ट प्रेतात्माओं राक्षसों के निवारण तथा शाप के लिए हैं। कुछ मन्त्रों में मारण-मोहन

उच्चाटन की क्रियाएं निहित हैं। कुछ सूक्त आध्यात्मिक भावों से परिपूर्ण हैं और अन्य कुछ मन्त्रों में सरल काव्यात्मक भाषा में सामान्य शिष्टाचार और जीवन के मूल सिद्धान्त भी निरूपित हैं।

अथर्ववेद के 'सांमनस्य सूक्त'[1] काव्य के उत्कृष्ट उदाहरण हैं। कौशिक सूत्र[2] में ये सूक्त मानसिक एकता उत्पन्न करने से सम्बद्ध कर्म के लिए निर्दिष्ट हैं। कौशिक सूत्रों के अनुसार कलहरत जनसमुदाय के चारों ओर जलपूर्ण अथवा सुरापूर्ण कलश घुमाया जाता है और उसे उनके मध्य उंडेल दिया जाता है। पका हुआ अन्न खाया जाता है व सुरापन किया जाता है।[3] एक सूक्त[4] का उपाकर्मन् अनुष्ठान में घी की आहुति देने के समय विनियोग बताया गया है।[5] एक अन्य सूक्त[6] का शान्त्युदक के अभिमन्त्रण में विनियोग है।[7] कौशिक सूत्र[8] के अनुसार नवशाला-प्रवेश के अवसर पर जल-कुम्भ ले जाने के पश्चात् यजमान उपरोक्त सूक्त के एक मन्त्र[9] के उच्चारण के साथ शब्दोच्चारण करें।

'सांमनस्य' सूक्तों में सभी जनों में समभाव तथा परस्पर सौहार्द की भावना व्यक्त की गई है। यह अभिलाषा प्रकट की गई है कि सब मिलकर सम-मन-भाव से कार्य करें। उनमें एक दूसरे के प्रति सहानुभूति हो और सब एक दूसरे से मधुर वाणी में बोलें। सर्वप्रथम परिवार में 'सांमनस्य' अभीष्ट है क्योंकि समाज का मूल परिवार ही है। अथर्ववैदिक लोग पारिवारिक वैमनस्य को देवताओं का प्रकोप समझते थे। वे मन्त्रों द्वारा परिवार में सुख शान्ति के लिये देवताओं की प्रार्थना करते थे। वैदिक ऋषि के अनुसार पारिवारिक 'सांमनस्य' के लिए सब सदस्यों का सम-मन भाव वाला होना अपेक्षित परस्पर समभाव के लिए मनुष्यों का सुधार आवश्यक है। सुधार का प्रारम्भ मनुष्य के हृदय के सुधार से होना चाहिये क्योंकि इसके बिना बाह्य सुधार से

1. अथर्ववेद III. 30 ; V. 1.5 VI. 64, 73, 74, 94 ; 54 (52) व 99 (94)
2. कौशिक सूत्र 12.5
3. वही 12.6-9
4. अथर्व० III. 30
5. कौ० सू० 139.1-7
6. अथर्व० VI.73
7. कौ० सू० 8.23
8. वही 23.1 ; 6
9. अथर्व० VI. 73.3

कुछ भी लाभ संभव नहीं। इस विषय में अथर्ववेद का कहना है—'सहृदयम्'[10] हृदय के भाव की समानता अर्थात् दूसरे के दुःख से दुःखी व सुख से सुखी होना। हृदय के सुधार के साथ मन का सुधार भी आवश्यक है। वेद कहता है—'सांमनस्यम्'[11]—सबका मन शुद्ध और उत्तम भावनाओं से युक्त हो और परस्पर विद्वेष-भाव रहित मित्रता हो।

हृदय और मन के सुधार के उपरान्त व्यक्ति का बाह्य व्यवहार भी सुधरना चाहिये। उसे किसी के प्रति ईर्ष्या-भाव नहीं रखना चाहिये। किसी के धन, रूप, गुण आदि को देखकर ईर्ष्या करने से मनुष्य के हृदय में एक आग-सी उत्पन्न होती है जो धीरे-धीरे ईर्ष्यालु व्यक्ति को नष्ट कर देती है। ईर्ष्या-वश व्यक्ति नीच से नीच कार्य भी कर लेता है। अतः जिस प्रकार पृथिवी मरे हुए व्यक्ति के मन से भी अधिक मरे हुए अर्थात् शान्त मन वाली है और किसी से ईर्ष्या नहीं करती तथा जिस प्रकार मरणासन्न व्यक्ति का मन ईर्ष्या-रहित व शान्त होता है, उसी प्रकार लोगों का मन भी ईर्ष्या-शून्य व सहिष्णु होना चाहिये।[12] ईर्ष्या व द्वेष को त्याग कर एक दूसरे से उस प्रकार प्रेम करना चाहिये जिस प्रकार गौ अपने नवजात बछड़े के साथ करती है—

'अन्यो अन्यमभि हर्यत वत्सं जातमिवाघ्न्या।'[13]

परिवार में सदस्यों के व्यवहार के विषय में अथर्ववेद का मत है कि पुत्र व पुत्री को पिता के अनुकूल कर्म करने चाहिये। माता-पिता को पुत्र व पुत्री के उत्तम विचारों का अनुमोदन करना चाहिये और अच्छे कार्यों में उन्हें प्रोत्साहित करना चाहिये। पति व पत्नि परस्पर मधुर व शांतियुक्त भाषण करें।[14] भाई अपने भाई व बहिन से द्वेष न करे तथा बहिन भी बहिन व भाई से द्वेष न करे। वे पैतृक सम्पत्ति के लिए एक दूसरे का अप्रिय न करें, एक दूसरे के शत्रु न बनें। परिवार के सभी सदस्य समान-गति व समान कर्म वाले बनकर, पारस्परिक विरोध व विद्वेष को त्याग कर, एक ही कार्य पारिवारिक उन्नति में दत्तचित्त हो जाएं।[15] उनमें परस्पर वैमनस्य न हो। सबका आचरण शुद्ध हो। कुटिलाचरण के कारण एक दूसरे के प्रति कटु शब्दों का प्रयोग न

---

10. अथर्व० III. 30
11. वही III. 30
12. वही VI. 18.1-3
13. वही III. 30.1
14. वही III. 30.2
15. वही III. 30,3

करें क्योंकि कटु शब्दों का प्रयोग करने वाले ईश्वर के कोप का पात्र बनते हैं।[16]

मिलकर कार्य करने का उपदेश देते हुए अथर्ववेद में कहा गया है कि छोटे बड़ों का सम्मान करें। सभी गृहपति के आदेश का पालन करें और स्वार्थ छोड़कर घर के कार्य-संचालन में अपना सहयोग दें।[17] उनमें परस्पर अनुराग हो। भोजन के समय सभी एक स्थान पर एकत्रित हों और उनका खान-पान एक जैसा हो। सभी समान सिद्धि के इच्छुक हों। सर्वदा उसी प्रकार मिलकर ईश्वरोपासना आदि शुभ कार्य करें जिस प्रकार विविध दिशाओं में निकली हुई पहिये की अरायें एक ही केन्द्र बिन्दु में मिली हुई होती हैं—

'सम्यञ्चोऽग्निं सपर्यतारा नाभिमिवाभितः।[18]

पारस्परिक एकमत व मित्रता एवं सुखी जीवन जीने के लिए क्रोध का त्याग भी आवश्यक है। क्रोध में व्यक्ति विवेक-शून्य हो जाता है, उसे उचित अनुचित का कोई ज्ञान नहीं रहता। अतः लोगों को चाहिए कि क्रोध को बल-पूर्वक दबाकर अपने हितैषी गुरुजनों की आज्ञा का अनुवर्तन करें और वाणी पर संयम रखें।[19] ऋषि की कामना है कि परस्पर मिलकर कार्य करने वाले एवं समान उद्देश्य वाले व्यक्तियों के मनोभाव निरन्तर उसी प्रकार शुभ हों जिस प्रकार अमरत्व की रक्षा करती हुई दिव्य शक्तियों का मनोभाव शुभ होता है।[20]

उपरोक्त मन्त्रों में मुख्यतया पारिवारिक समभाव के विषय में कहा गया है। वैदिक ऋषियों को परिवार से बाहर भी समभाव अभीष्ट था। वे विमनस्क लोगों को सममनस्क बनाने के लिए वरुण, सोम, अग्नि, बृहस्पति, वसु और अश्विनी कुमार आदि देवताओं की प्रार्थना करते थे।[21] अथर्ववेद के अनुसार समाज में समभाव के इच्छुक सभी व्यक्ति सम्यक ज्ञान-सम्पन्न हों, उनके मन समान हों। वे अनुकूलों व प्रतिकूलों के साथ एकमत हों। वे परस्पर कटु शब्दों का प्रयोग न करें।[22] वे सब मिलकर एक ही कार्य की सिद्धि के लिए पुरुषार्थ करें। जिस प्रकार समान कार्य व ज्ञान वाले देवता यजमान

16. अथर्व० III. 30.4 ; VII. 54 (52).2
17. वही III. 30.5
18. वही III 30.6
19. वही VI. 42.1-3; 43.3
20. वही III. 30.7
21. वही VI. 73.1; VII. 54(52). 1
22. वही. VII. 54 (52). 1-2

द्वारा दी गई हवि में से अपने-अपने भाग को जान कर उतना ही ग्रहण करते हैं, उसी प्रकार लोग भी द्वेष को त्याग कर परस्पर मिल कर कार्य करें और अपने इष्ट-फल को प्राप्त करने का प्रयत्न करें—

'सं जानीध्वं सं पृच्यध्वं सं वो मनांसि जानताम्
देवा भागं यथा पूर्वे संजानाना उपासते ।।[23]

उनकी सभा समान हो। उनमें सबके समान अधिकार हों। सबके लिए नियम समान हों। उनके धार्मिक कर्म समान हों और अन्तःकरण भी समान हों। उनके कार्याकार्य के पर्यालोचन का विचार समान हो। उनके हृदय समान हों। वे दूसरों को अपने समान समझें, उनके सुख-दुःख को अपना सुख-दुःख समझ कर उसमें भाग लें। सबके संकल्प एक समान शुभ हों, परस्पर विरोधी न हों। विचार, कर्म व अन्तःकरण की समानता के लिए सबके लिए एक ही प्रकार की हवि से यज्ञ किया जाए।[24] मिलकर कर्म करने वालों के शरीर समान रूप से स्वस्थ हों, उनके हृदय समान रूप से संवेदनशील हों, उनकी विचार-शक्ति समान रूप से विकसित हो, सब उत्तमोत्तम ज्ञान प्राप्त करने के लिए चेष्टा करें तो वे सब उत्तम सौभाग्य के पात्र बन सकते हैं। जिस प्रकार मित्र, वरुण आदि देवता आठ वसुओं से मिलकर और क्रोध न करते हुए एकादश रुद्र उनचास मरुतो से मिलकर जगत् के कार्य में लगे रहते हैं उसी प्रकार उन्नति के अभिलाषी व्यक्ति वर्ण व जाति का भेदभाव त्याग कर परस्पर मिलकर एक कार्य में दत्तचित्त हों।[25] इस प्रकार की एकता ही समृद्धि व कल्याण का मूल मन्त्र है। समभाव जनित एकता से लोग शत्रुभय से मुक्त होकर सभी कार्य सुचारू रूप से करते हुए अपना जीवन आनन्दमय बना सकते हैं।

पारस्परिक स्नेह व सद्भाव की वृद्धि के लिए समान मन, ज्ञान व विचारों से युक्त व्यक्तियों का एक के नेतृत्व में कार्य करना अभीष्ट है। वे नेता के आदेश को मानें व कार्यों में उसे अपना सहयोग दें। वे सभी अपने-अपने ज्ञान व शक्ति से नेता के बल को अभिवृद्ध करें।[26] विभिन्न व्यक्तियों में जो आत्मिक व मानसिक बल हो उसके पोषण के लिए यथोचित उपाय किए जायें। उनका ह्रास न होने दिया जाए। उन सब की एक ही इच्छा हो—अपनी व दूसरो की उन्नति। सभी निरन्तर मिल-जुलकर एक ही स्थान पर रहें परस्पर कलह

23. अथर्व. VI. 64.1
24. वही. VI. 64.2-3
25. वही. VI. 74.1-3
26. वही VI. 73.1

न करें। अपने नेता से वैमनस्य न होंने दें। वे अपने नेता अथवा राजा से पृथक होकर अन्य स्थान पर न जाएँ। नेता अथवा राजा उन्हें अपने प्रति अनुरक्त बनाए रखने के लिए सदा प्रयत्नशील रहें व देवताओं से भी इसके लिए प्रार्थना करें।[27]

एकता को बढ़ाने के इच्छुक नेता को लोगों के मन, कार्य व सङ्कल्पों को समान बनाने का पूर्ण प्रयास करना चाहिए। विभिन्न कार्यों में लगे हुए सभी को एक ही कार्य की सिद्धि में लगाना चाहिये। इसके लिए आवश्यक है कि वह स्वयं उत्तम हृदय एवं शुभसङ्कल्पमय मन वाला हो। तभी वह लोगों के मनों को आकर्षित कर सकता है तथा उनका मार्ग-दर्शन कर सकता है। जब व्यक्ति अपने आचरण व शुभसंकल्पों से दूसरों के मनों को आकर्षित करने की सामर्थ्य रखता है, तभी वह कह सकता है—

"मम चित्तमनु चित्तेभिरेत मम यातमनु वर्त्मान एत।"[28]

'मेरे चित्तों के अनुकूल अपने चित्तों को बनाओ, मेरे अनुकूल चलते हुए मेरे मार्ग से चलो।'

उत्तम हृदय एवं शुभ विचारों वाले व्यक्तियों के प्रति दैवी शक्तियां भी अनुकूल रहती हैं और उन्हें सर्वसमृद्धि प्राप्त कराती हैं।[29]

यह अथर्ववेद का समभाव का संदेश है। वेद के ये उदात्त विचार आज के स्वार्थी युग में एकता व उन्नति के लिए विशेष रूप से ग्राह्य हैं। समभाव से निस्सन्देह प्रत्येक परिवार, जाति, समाज व राष्ट्र में ही नहीं अपितु सम्पूर्ण विश्व में बन्धुत्व की स्थापना हो सकती है।

---

27. अथर्व० VI.73.3
28. वही III.8.5-6; VI.94.1-2
29. वही VI.94.3; VII. 99(94).1

25

अथर्ववेदीयदेवीसूक्त विमर्श

कमला कान्त मिश्र

[The Devī Rātre *sūkta* of the Atharvaveda (IV-30) is also available in the Ṛgveda (X.125). The *sūkta* is variously interpreted as a hymn to speech as also a hymn to Devī. The present article has adopted the second interpretion. The article finds that the Devī in the hymn is described as the supreme and ultimate reality. Devī is Brahman itself. She has been attributed with the powers to create, foster and destroy the universe. In this connection the use of the verb-form *carami* is interestingly interpreted by the author. The *sküta* has exerted a formative influene on the development of the cult of *śakti* in the later Purāṇas, the author concludes. Ed.]

अथर्ववेद के चतुर्थ काण्ड का तीसवां सूक्त देवीसूक्त के नाम से प्रसिद्ध है। इस सूक्त में केवल आठ मंत्र हैं जो शाक्तदर्शन का आधार-स्तम्भ माने जाते हैं। ये मंत्र देव्यथर्वशीर्ष एवं ऋग्वेद के दशवें मण्डल (सूक्त सं० 125) में भी पाये जाते हैं। इन मंत्रों के देवता वागाम्भृण महर्षि की पुत्री सर्वशक्तिमयी वाग्देवी है। द्वितीय मंत्र जगती छन्द में है, शेष सात मंत्र त्रिष्टुप में हैं।

इन मंत्रों में देवी को ही परब्रह्म परमात्मा के रूप में माना गया है। देव्यथर्वशीर्ष में कहा गया है कि—

"सर्वे वै देवा: देवीमुपतस्थु:, क्वासि त्वम् महादेवीति ?
साऽब्रवीत् अहं ब्रह्मस्वरूपिणी मत्त: प्रकृतिपुरुषात्मकं जगत् शून्यं चाशून्यं चेति।"

"सर्वं खल्विदं ब्रह्म", "पुरुष एवेदं सर्वं" इत्यादि श्रुतिवचन भी इसी ओर निर्देश करते हैं। "अम्बे, अम्बिके, अम्बालिके" इत्यादि मंत्र द्वारा शुक्ल

यजुर्वेद में देवी (अम्बिका) को सर्वोपरि सिद्ध किया गया है। संसार का सृजन करने में सर्वरूपा, पालन करने में पालनी और संहार के समय रौद्री रूप धारण करने वाली ब्रह्मा, विष्णु, महेश इन त्रिदेवों से सतत आराध्या देवी जगदम्बा का सर्वशक्तिमत्ता के रूप में ऋषियों ने पुराणों में भी चित्रण किया है। वेदव्यास ने देवी भागवत के माहात्य वर्णन में लिखा है—

"सृष्टो या सर्वरूपा जगदवन विद्यौपालनी या च रौद्री,
संहारे वापियस्याः जगदिदम खिलंक्रीड़नं या पराख्या।
पश्यन्ती मध्यमाऽथो तदनुभगवती वैखरी वर्णरूपा।
साऽस्मद्वाचं प्रसन्ना विधिहरिगिरिशाराधिताऽलंकरोतु ।।

परा, पश्यन्ती, मध्यमा, वैखरी वाक्तत्त्व के इन चार रूपों में भी देवी का ही चित्रण है। इस सर्वशक्तिमयी देवी की सर्वाधिष्ठात्री के रूप में न केवल प्राचीन वैदिक साहित्य में ही वर्णन हुआ है, अपितु ब्राह्मण ग्रंथों में भी इनके प्रभुत्व का यत्र-तत्र निरूपण हुआ है। शतपथ ब्राह्मण ने "अम्बिका ह वै रुद्रस्य भगिनी" कह कर अम्बिका को शिव से भी ऊँचा स्थान दिया है। अम्बिका ब्रह्मा, विष्णु और महेश तीनों से ऊपर है। उसी की इच्छानुसार ये तीनों भी अपने-अपने कार्य में संलग्न हैं। मार्कण्डेय पुराणान्तर्गत दुर्गासप्तशती के दशवें अध्याय से स्पष्ट है कि अम्बिका महाकाली, महालक्ष्मी और महासरस्वती का समष्टि रूप है—

"एकैवाहं जगत्यत्र द्वितोया का ममापरा।
पश्यैता दुष्ट पय्येभव् विशन्त्यो मद्विभूतयः ।।
ततः समस्तास्ता देव्यो ब्रह्माणी प्रमुखालयम्।
तस्या देव्यास्तनौ जग्मुरे कैवासीत्तदाऽम्बिका ।।" (दुर्गा 10/5-6)

"ब्रह्मवित् ब्रह्मैव भवति" इस श्रुति वचनानुसार वागाम्भृण ऋषि की पुत्री (वाङ्नाम्नी ब्रह्मविदुषी) अपने और परब्रह्मस्वरूपिणी देवी में तादात्म्य (अभेद) मानती हुई इस सूक्त का दर्शन करती है—

अहं रुद्रे भिर्वसुभिश्चराम्यहमादित्यैरुत विश्वदैवैः।
अहं मित्रावरुणोभा बिभर्म्यहमिन्द्राग्नी अहमश्विनोभा ।। इत्यादि

वस्तुतः "अहं ब्रह्मास्मि" इत्यादि महावाक्य के समान यह मंत्र भी महावाक्य है। इस महावाक्य के द्वारा प्रतिपादित किया गया है कि अम्बिका ही समस्त विश्व का संचालन करती है। एकादश रुद्रों, आठ वसुओं और बारह

आदित्यों के साथ चरण करने वाली अम्बिका ही है।[1] 'चरामि पद यहाँ विशेष अर्थ रखता है : क्योंकि "चर गति भक्षणायों" धातु से "चरामि" पद निष्पन्न है। जब अम्बिका को सृष्टि करने की इच्छा होती है तब सिसृक्षा बुद्धि से निखिल जगत् की सृष्टि करती है। जब एकान्तवास की इच्छा होती है, तब निखिल ब्रह्माण्ड को निगल जाती है। अतः "चरामि" पद प्रयुक्त है। यद्यपि 'विश्वदेव' कहने से ही सभी देवताओं का बोध हो जाता है, तथापि "ब्राह्मणवसिष्ठन्याय" से मित्र वरुण आदि का निर्देश किया गया है। अथवा "इदं विष्णु विचक्रमे त्रेधा निदधे पदम्" मंत्र की ओर निर्देश करती हुई अम्बिका स्पष्ट कर रही है कि अग्नि, वायु और सूर्य के रूप में मैं ही निखिल ब्रह्माण्ड को आक्रान्त की हूं। "विष्णु" पद "विष्लृ व्याप्तौ" धातु से निष्पन्न है जिसका अर्थ व्यापक होता है। "विष्णोति जगत् सर्वमितिविष्णुः"। वस्तुतः व्यापकत्व शक्ति अम्बिका में ही है और सभी देव गण व्याप्य हैं। अम्बिका ही अग्नि, वायु और सूर्यरूप में सर्वत्र व्याप्त है। इसी आशय को स्पष्ट करने के लिए इन्द्र, अग्नि एवं अश्वि पद का सन्निवेश है।

"विष्णो हव्यं रक्ष" (शु० य० सं०) इस श्रुतिवचन के अनुसार यद्यपि "हव्य" पदार्थ निखिल जगत् के लिए है, तथापि कर्मकाण्ड जगत् में यह हवनीय द्रव्य एवं उपसर्ग द्रव्य के लिए प्रसिद्ध है। यज्ञिय द्रव्यों में सोम का स्थान सर्वोपरि है। इसलिए द्वितीय मन्त्र के अन्तर्गत "अहं सोममाहनसं बिभर्मि" कहते हुए सोम की प्राथमिकता दी गई है। अथवा "अग्नि सोमात्मकं जगत्" इस श्रुति के आधार पर पुनः सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड की बात दुहराई गयी है। वैसे तो "उमयासहितः सोमः शिवः" अर्थात् उमा सहित भगवान् शंकर (सोम) की भी रक्षा एवं पालन-पोषण देवी अम्बिका ही करती है। न केवल भगवान् शंकर अपितु त्वष्टा (ब्रह्मा) एवं पूषां का भी पालन-पोषण वही करती है। इस मंत्र से यह सिद्ध होता है कि ब्रह्मा, विष्णु और महेश अपने में स्वतंत्र नहीं है, अपितु उनका निर्देशन समष्टि अम्बिका से ही होता है।

"द्रविणोदा अग्निः" इस श्रुति के अनुसार धनाधिष्ठात्री देवता अग्नि को

---

1. नागेश भट्ट कृत दुर्गासप्तशती व्याख्या के अन्तर्गत देवीसूक्त की व्याख्या में कहा गया है कि देवी ही एकादश रुद्रों, आठ वसुओं और द्वादश आदित्यों के रूप में चरण करती है अर्थात् ये सभी देवी की प्रेरणा से ही स्वकार्य में प्रवृत होते हैं। (पृष्ठ 69)
अहं सूक्तस्य वागाम्भृणं यद्ब्रह्म जगत्कारणं तद्रूपा भवन्ती रुद्रेभिः रुद्रैः एकादशभि तदात्मना चरामि,। एगं वसु भिरित्येतदात्मना चरामीति याज्यम् ॥"

माना गया है। वह अग्नि भी अपने आप में स्वतंत्र नहीं है, प्रत्युत अम्बिका से ही प्रेरित है। "अहं दधाभि द्रविणं हविष्मते" इत्यादि से यह सिद्ध है।

सम्पूर्ण राष्ट्र को धारण करने वाली, पालन करने वाली और सबों को ज्ञान देने वाली अम्बिका ही है।[2] आदिशक्ति ही याज्ञिकों और यजमानों को धन-धान्य से युक्त करती है। यज्ञों में प्रथम-पूजा भी उसी की होती है। मंत्र कहता है—"प्रथमं याज्ञियाना"[3] अत एव स्मार्त्त सभी यज्ञों के अन्तर्गत कार्यारम्भ अम्बिका सहित गणेश पूजन से होता है। देवी की व्यापकता को स्पष्ट करते हुए कहा गया है कि अखिल प्रपञ्च के अन्तर्गत जो कुछ होता है, वह सब अम्बिका के द्वारा ही होता है। जो कोई भोजन करता है, वह उसकी प्रेरणा से ही करता है। वेद भी उसका ही श्वास रूप है। सभी मनुष्यों और देवों की कामनाओं को वही पूर्ण करती है। इन्द्र को राक्षसों के विनाश के लिए वही धनुष प्रदान करती है। वह शरण में आये हुए जीव मात्र का संरक्षण करती है। समस्त विषय की रचना भी वही करती है। अर्थात् संसार में सृष्टि, स्थिति और विनाश उसकी ही प्रेरणा से सम्पन्न होते हैं।

इस सूक्त के अनुसार देवी की व्यापकता दुर्गासप्तशती के पञ्चम अध्याय में "नमस्तस्यै" अधिकरण के अन्तर्गत सिद्ध की गई है जिसमें देवी को दुर्गा, विष्णुमाया, चेतना, बुद्धि, निद्रा, क्षुधा, छाया, शक्ति, तृष्णा, शान्ति, श्रद्धा, लक्ष्मी, तुष्टि, पुष्टि, मातृ एवं व्याप्ति आदि के रूप में वर्णित किया है। शक्ति की महत्ता को स्वीकार करते हुए ही कहा गया है कि "शक्ति विना शिवोऽपि शव एव।"

2. वृष्णि ऊर्मिरसि राष्ट्रदा राष्ट्रं मे देहि
3. "अर्थे तस्य राष्ट्रदा राष्ट्रं मे दत्त।"
—शक्लयजर्वेद 20.2-3 (महीधर एवं उवट भाष्य)